C. Francis
1829.

Der Geist des Urchristenthums.

Ein Handbuch der Geschichte der philosophischen Cultur für gebildete Leser aus allen Ständen in Abendgesprächen herausgegeben

von
Johann August Eberhard.

Zweyter Theil.

Halle,
in der Rengerschen Buchhandlung.
1807.

Inhaltsanzeige.

Drey und dreyßigster Abend.

Sokrates.

Wir haben die Philosophie in der tiefen Nacht des Zweifels verlassen. Aber bald gehet sie in neuem Glanze hervor. Alles wird seit dem Sokrates in der philosophischen Cultur anders; der Sitz, die Sprache, der Zweck, der Inhalt der Philosophie ist nicht mehr der vorige; und das berechtigt uns, mit ihm eine ganz neue Periode ihrer Geschichte anzufangen. Bis dahin war die philosophische Cultur überall zerstreuet, wo griechische Völker wohnten. In Kleinasien, in dem ganzen Griechenland, in Italien, in Sicilien, in Abdera und auf den Inseln des ägäischen Meeres fand sie Lehrer, die sie zu erweitern suchten, und Schüler, die diesen Lehrern

huldigten. Von den Zeiten an, worin Sokrates auftrat, war Athen der Mittelpunkt, in welchen alle Kunst, Litteratur und Philosophie zusammenfloß. Die Eine wirkte auf die andere, und wer für seine Kunst oder Wissenschaft bey einer andern Unterstützung und Belehrung bedurfte, der fand Künstler und Gelehrte, an die er sich wenden konnte.

Was so viele Männer von höherer Bildung nach Athen lockte, war der geistige Luxus, den der zunehmende Reichthum daselbst verbreitete. Nachdem die Athenienser ihren harten Kampf mit dem ungeheuren persischen Reiche so glorreich bestanden hatten: so kamen nicht allein ansehnliche Schätze aus der Beute, welche sie in den Siegen bey Salamin, Platäa und Mykale gemacht hatten, nach Athen, sondern sie erhielten auch die Hegemonie oder oberste Stelle unter den griechischen Völkerschaften, wodurch sie die Anführer der Griechen in dem allgemeinen Bunde gegen die Perser wurden. Durch den Themistokles, Aristides und Cimon erhielt Athen die Herrschaft über ein Küstenland von zwey Hundert

deutschen Meilen von Cypern bis zum thracischen Bosphorus, und von da zurück längs der thracischen Metallküste hin, bis nach Euböa, nahm vierzig Inseln in Besitz, und unterwarf sich durch seine Flotten zweymahl Samos und die Kolonien des zerstörten Milet. Der Beytrag, den diese Völker, unter dem Nahmen der Verbündeten zu der Bundeskasse, die Anfangs in Delos und darauf in Athen war, jährlich liefern mußten, bestand aus vier Hundert und funfzig Talenten, das Talent zu Tausend Thalern. Er wurde aber von dem Perikles bis zu sechs Hundert, und nach dem Tode desselben bis auf Tausend und drey Hundert Talente erhöhet*).

Wenn man bedenkt, daß ein solcher Staatsschatz beynahe ausschließend auf die Verschönerung der Stadt und das Vergnügen des Volkes konnte verwendet werden, daß es daneben noch keine geringe Anzahl reicher Privatpersonen gab, die, was man nennt, große

*) Plut. in Aristid.

Häuser machen konnten, so wird man es begreiflich finden, wie Athen theils selbst eine ansehnliche Menge Künstler, Dichter, Redner und geistreiche Gesellschafter bilden, theils aus andern Ländern an sich ziehen konnte, die, es sey um ihr Leben zu genießen, oder sich die Mittel zu einem genußvollen Leben zu erwerben, einen Ort suchten, der ihnen die Gelegenheit zu beyden so reichlich anbot. Von diesem Staatsreichthume und seiner Verwendung zur Verschönerung der Stadt und jeder Annehmlichkeit des Lebens wird man sich einigermaaßen eine Idee machen, wenn man bedenkt, daß Perikles allein zu Bildsäulen und öffentlichen Prachtgebäuden nicht weniger als vier Tausend Talente verwendete, eine Summe, mit welcher man jetzt wenigstens dreyßig Millionen Thaler Arbeit bezahlen kann.

Auch das, was zu dem vornehmsten Bedürfnisse müßiger Reichen gehört und einen der ersten Artikel unter den Mitteln ihres Lebensgenusses ausmacht, das Theater, hatte um diese Zeit in Athen den höchsten Grad der Vollkommenheit erreicht. Aeschylus, Sopho-

kles, Euripides sahen ihre Meisterstücke der tragischen Kunst, Eupolis, Kratinus, Pherekrates, Aristophanes ihre Komödien mit einer Pracht aufführen, zu welcher Künstler durch ihre Talente in Plastik und Mahlerey, und selbst Philosophen, wie Anaxagoras und Demokrit, durch ihre Theorieen der Perspektiv ihre Kräfte vereinigten.

Daß zu einem solchen Wohnsitze des Luxus auch Philosophen, oder, wie man sie damals noch nannte, Sophisten, d. i. Lehrer der Weisheit hinströmten, und sich nach ihnen Eingebohrne bilden mußten, wird man schwerlich unerwartet finden. Und so ward Athen von dieser Zeit an, der Sitz der Philosophie.

Mit ihrem Sitze veränderte die Philosophie auch ihre Sprache. Bisher war diese Poesie gewesen, nun begann sie in Prosa zu reden. In diese kleideten sie zuerst Sokrates berühmte Schüler, Plato und Xenophon mit allen Reizen ihres Genies. Freylich war die gemeine Sprache immer prosaisch gewesen; aber die höhere, worin man vor der

Versammlung des Volks redete; die, worin man öffentlich Lehren und Geschichte vortrug — kurz, die, welche man jetzt die Büchersprache nennen würde, war von jeher Poesie gewesen. Und so ist das zu verstehen, was Strabo *) sagt: „Der prosaische Vortrag ist gewisser„maaßen eine Nachahmung des poetischen; „Denn erst war der Vortrag poetisch, bis er „in den prosaischen überging." Die Poesie war Anfangs die einzige höhere Sprache, und als die gemeine die Stelle der Poesie einnahm, mußte sie in eine höhere verwandelt werden.

Aber, unterbrach einer von der Gesellschaft den Redenden, Sie haben uns gesagt, schon Pherecydes, der Syrer, habe die Philosophie in Prosa vorgetragen. — Das habe ich gesagt, und sage es noch; allein Sie werden sich auch erinnern, daß ich auf die Autorität des Strabo hinzusetzte, diese Prosa habe bloß in der Auflösung des Sylbenmaaßes bestanden; alles übrige sey poetisch geblieben.

*) Geogr. L. I. c. 1.

Das bestätigt auch die Geschichte. Denn nach dem Pherecydes finden wir die Philosophie, bey dem Empedokles, Parmenides und andern noch immer in einem poetischen Gewande.

Die wahre Prosa ist die Verschönerung der gemeinen Sprache und ihre Erhebung zu einer höhern. Dazu waren aber noch Vorbereitungen nöthig, die erst diese glückliche Revoluzion zu Sokrates Zeiten möglich machten.

Um die Poesie, als die bisherige einzige höhere Sprache, in die höhere Prosa zu verwandeln, mußten die uneigentlichen Ausdrücke in eigentliche übergehen; und dazu gehörte Zeit und ein langer Gebrauch, durch den das Allgemeine von dem mannichfaltigen Besondern, worin es vorkam, endlich abgesondert wurde. Das Bildliche im Ausdrucke mußte nach und nach verschwinden, und das Reinansinnliche mußte allein zurückbleiben. So lange es noch nicht so weit gekommen war, war die Sprache der Philosophie figürlich und eben dadurch noch immer poetisch. Das griechische Wort, das wir jetzt durch Materie übersetzen, bedeutete Anfangs einen Wald, die Bäume des

Waldes, dann das Holz dieser Bäume, und da das Holz dieser Bäume ein Stoff ist, woraus man künstliche Werke verfertigen kann, die Materie, daraus man durch die Form, die man ihm giebt, ein Werk macht, wie aus dem Holze und den Steinen ein Gebäude; bis man endlich die Gedanken einer Rede ihre Materie nannte, den ganz geistigen Stoff eines ganz unsinnlichen Werkes, und so das erste sinnliche Bild aus den Augen verschwand, und nichts, als den allgemeinen unsinnlichen Begriff zurück ließ.

Eben so bedeutete Vehikel ursprünglich einen Wagen, womit man jetzt ein jedes Ding bezeichnet, das mit einem andern bewegt wird oder demselben überhaupt in seinen Veränderungen folgt. Man stellte sich dann den menschlichen Körper als den Wagen der Seele vor, der durch die Leidenschaften, gleich als von vernunftlosen Pferden bewegt, und durch die Vernunft, als den Wagenführer, gelenkt wird. Jetzt sagt man ganz unfigürlich: „die „Sprache ist das Vehikel der Gedanken," und Niemand denkt dabey mehr an den Wagen.

Wie lange mußte es aber dauern, ehe es so weit kam?

Daraus werden Sie begreifen, wie sich die historische Prosa früher bilden konnte, als die philosophische. Die Erzählung einer Begebenheit stellt concrete Dinge dar, die Philosophie abstrakte. Wenn also jene sinnliche Bilder ausdruckte, so waren ihre Ausdrücke eigentliche und unfigürliche; wenn aber diese unsinnliche Begriffe durch sinnliche Bilder ausdruckte: so waren ihre Ausdrücke uneigentlich und figürlich. Der Geschichtschreiber Herodot brauchte also nur das ohne Sylbenmaaß zu sagen, was der Dichter Homer in seinen Versen gesungen hatte, so war seine Erzählung aus Poesie Prosa geworden. Man fühlt das nicht besser, als wenn man das philosophische Gedicht „Hiob" liefet, und aus dem historischen erzählenden Theile desselben in den philosophischen übergehet. Was dort einfache, verständliche Prosa ist, das ist hier bilderreiche und schwer zu verstehende Poesie.

Es mußte also noch manches vorhergehen, ehe sich die edlere Prosa aus der gemeinen

Sprache des alltäglichen Lebens erheben konnte. Und dieses fand sich um diese Zeit zum Glück in Athen in vorzüglichem Maaße. Die tragische Schaubühne hatte schon die Sprache des gemeinen Lebens veredelt und zu einer höhern Prosa gebildet: denn das Sylbenmaaß ihrer Gespräche stand dem prächtigen Hexameter und den lyrischen Versarten der Chöre so weit an musikalischer Bewegung nach, daß es seinen Rhythmus nicht sehr fühlen ließ. Diese Gespräche konnten sich daher zu keinem hohen poetischen Fluge erheben, und mußten sich immer so viel als möglich, um natürlich zu bleiben, in der niedrigen Tonleiter der einfachsten Sprache halten, und so den hohen Schwüngen der Phantasie in sinnlichen Bildern und kühnen Methaphern entsagen.

Noch mehr, als dieses, trug die Gesprächsunterhaltung des geistreichen Theils der redseligen Athener selbst dazu bey, sich eine bessere prosaische Sprache zu bilden. Denn sie ließen täglich in ihren Unterredungen Gegenstände aller Art, politische, moralische, philosophische, über ihre Zunge gehen, und waren

auf den Ruhm des schönen Ausdrucks so eifersüchtig, daß der Ausdruck unsinnlicher Begriffe nach und nach immer mehr eigentlich werden und so seine poetische Farbe verlieren mußte.

Am meisten kann aber wohl die steigende Vollkommenheit der Beredtsamkeit auf diese Wirkung einen großen Einfluß gehabt haben. Die Lobreden, die gerichtlichen und berathschlagenden Reden, wurden vor den Richtenden und Berathschlagenden in öffentlichen Versammlungen gehalten. Schon dieser Umstand machte es nothwendig, daß der Redner die Sprache des gemeinen Lebens reden, sich aber auch mehrere Stufen darüber erheben mußte, ohne sie aus den Augen zu verlieren. Beydes war unentbehrlich, um seine Zuhörer, die zugleich seine Richter waren, zu gewinnen; er mußte ihnen aber gefallen, wenn er sie gewinnen wollte. Er mußte also für seine Rede einen andern Schmuck suchen, als den poetischen, so wie einen andern Wohllaut und eine andere schöne Bewegung, als das Versmaaß; kurz er mußte eine höhere Sprache reden, aber keine poetische.

So entstand bald eine neue Kunst, welche man die Rhetorik oder die Redekunst nannte. Sie brachten die fremden Sophisten nach Athen, insonderheit die, welche aus Sicilien kamen. Hier hatte sie sich zuerst gebildet. Schon Empedokles soll eine Rhetorik geschrieben haben*), und wenn dieses noch zweifelhaft seyn sollte, so ist es von seinem Schüler Korax und dessen Schüler, dem Tisias, gewiß.

Ehe Athen zu seinem höchsten Flor gelangt war, blüheten schon in Sicilien Syrakus, Agrigent und mehrere andere Seestädte durch ihren ausgebreiteten Handel mit Korn, Oehl, Wein und ähnlichen Produkten des ergiebigen Bodens dieser fruchtbaren Insel. Dieser hatte ihnen Reichthümer zugeführt, die bald den Luxus und alle die Künste, denen er Gedeihen giebt, in ihrem Gefolge fanden.

Die Sicilianer waren von je her ein lebhaftes, scharfsinniges und streitsüchtiges Volk. So beschreiben sie uns Aristoteles und Ci-

*) Aristoteles beym Diog. L. im Emped. und Zeno

cero *); und diese Beschreibung paßt noch auf sie. Die gerichtliche Beredtsamkeit war daher zu einem hohen Grade der Vollkommenheit bey ihnen ausgebildet, und wenn die politische mit dieser nicht immer gleichen Schritt gehalten hatte, so lag das in den Umständen, die ihr nicht so günstig gewesen waren. Syrakus hatte lange Zeit unter der Alleinherrschaft einer Reihe von Tyrannen gelebt, von denen es einige gegeben hatte, die das Land, das sie beherrschten, durch eine weise und glückliche Regierung zu einem hohen Grade des Flors erhoben, aber keiner der berathschlagenden Beredtsamkeit ihren erwünschten Spielraum verstattet hatte. „Denn der Geschmack an Beredtsamkeit kann, „wie Cicero sagt, weder bey den Stiftern „neuer Staaten, noch bey Kriegführenden „Völkern, noch bey solchen entstehen, die „durch die Herrschaft der Könige begrenzt und „gebunden sind **).“

*) Cic. in Bruto. c. 12. aus einem verlohrnen Werke des Aristoteles, woraus Montfaucon, die hieher gehörige Stelle aufbehalten hat in Bibl. Coisl.

**) Cic. in Bruto c. 12.

Endlich wurde um die Zeit des Krieges mit dem Xerxes der letzte dieser Tyrannen, Thrasibulus, verjagt. Die Syrakusaner erlangten ihre Freyheit wieder, und sie genossen sie sechszig Jahre hindurch, und man kann sich denken, welche schnelle Fortschritte die Beredtsamkeit überhaupt, und die berathschlagende insonderheit, bey einem so geistreichen, lebhaften und unruhigen Volke werde gemacht haben.

Die höchste Kunst ihrer Beredtsamkeit der politischen sowohl, als der gerichtlichen, ging darauf aus, eine schlechte Sache gut und eine gute schlecht zu machen, je nachdem es das Interesse des Redners oder der Parteу, zu welcher er gehörte, mit sich brachte. Wenn das gelingen sollte, so mußte sie das Ohr des Zuhörers bestechen, seine Sinnlichkeit gewinnen, um so seine Vernunft gefangen zu nehmen. Die Sophisten oder Weisheitslehrer, die in dieser schnöden Kunst Unterricht gaben, mußten also alle ihre Kräfte aufbieten, Mittel zu erfinnen, wodurch die von ihnen gebildeten Redner

durch einen einnehmenden Vortrag sich des Beyfalls ihrer Zuhörer bemächtigen konnten.

So hatte sich die Kunst der Beredtsamkeit in Sicilien gebildet. Sie wurde von den Sophisten zu einem schnöden Zwecke gelehrt, sie konnte aber auch zu einem sehr löblichen dienen. Sie konnte auch eine gute Sache empfehlen und eine schlechte, im Bündnisse mit der Vernunft, dem Rechte und der Tugend, besiegen helfen. Sie konnte der Wohlredenheit überhaupt und außer den Volksversammlungen nützlich werden, und die gemeine Rede zu einer schönen und edeln Prosa erheben. Das that sie wirklich; und so hatten die, wegen ihrer Fehler verschrieenen Sophisten, auch ihre Verdienste.

Thrasymachus, ein sicilischer Sophist, lehrte zuerst die Regeln des schönen Periodenbaues. Dadurch bereitete er den Griechen einen Ruhm, den kein anderes Volk mit ihnen theilt. Denn die Morgenländer kennen diese Schönheit nicht, und die Römer haben sie durch die Griechen kennen gelernt.

Es ist eben so auffallend, daß diese Verschönerung der Rede den Griechen so lange verborgen bleiben konnte, als daß sie den Morgenländern nie bekannt geworden ist. Bey den Griechen war das erste die Verschönerung des Verses. So bald diese von den Rednern nicht mehr angebracht werden konnte, nachdem einmahl die Poesie in die Prosa übergegangen war: so mußte man auf einen andern schönen Rhythmus denken, wodurch die höhere prosaische Rede dem feinern Geschmacke angenehm in die Ohren fiel.

Was enthüllte dieses Geheimniß den Griechen? — Darüber lassen sich nur einige Muthmaßungen wagen. Denn wir sehen die Entwickelungen der Natur nur in ihren entfernten Punkten, und können sie selten in den nächsten Momenten ihres stätigen Ganges verfolgen. So wie die prosaische Beredtsamkeit sich zuerst durch die öffentlichen Reden gebildet hatte, so wird auch die Kunst des Periodenbaues sich darin entwickelt haben. Die Anstrengung der Stimme, in einer zahlreichen Versammlung, erfoderte, wenn sie nicht in ein unförmliches Geschrey

ausarten sollte, ein Steigen und Sinken, das nur zu den Theilen der Perioden passen konnte, und daher die Abschnitte und die Symmetrie in denselben herbeyführte.

Das Wort Periode, Umgang, Cyklus, Kreis, womit man die ausführlichern Sätze einer Rede bezeichnete, könnte noch auf ein anderes Entstehen ihres künstlichen Baues deuten, ich getraue mich aber kaum auf diesen Gedanken einigen Werth zu legen. Er würde uns indeß noch einen neuen besondern Grund angeben, der dem vorigen zu Hülfe käme, um es begreiflich zu machen, wie die Morgenländer nie zu einer periodischen Rede haben gelangen können. Ich kann ihn aber nur an dem Hebräischen anschaulich machen; denn von den übrigen orientalischen Sprachen weiß ich zu wenig, als daß ich mich auf sie berufen könnte.

Die Griechen begleiteten den Gesang ihrer lyrischen Gedichte mit Rundtänzen, bey denen ein jeder Umgang eines Reigens mit einem Satze des Gedichtes endigte. Dieser mußte erweitert werden, wenn er bis an das Ende des Umganges reichen sollte. Ein solcher er-

weiterter Satz konnte also füglich eine Periode, ein Cyklus seyn, weil er mit dem Kreise des Rundtanzes endigte. So ward ein erweiterter Satz eine Periode. Daß dieser in der Folge der feine griechische Sinn alle die Schönheiten gab, deren der prosaische Rhythmus fähig ist, ließ sich erwarten, und wir wissen, zu welcher überfeinen Kunst es einige Redner aus der Schule des Isokrates getrieben haben.

Die hebräischen Lieder wurden von den jüdischen Priestern abgesungen, die in zwey Reihen einander unbeweglich gegen über standen. Die eine Reihe stimmte ihren kurzen Satz an, den die andere in andern Worten wieder gab. In diesem Parallelismus bestand die ganze Schönheit des poetischen Rhythmus der lyrischen Poesie der Hebräer, und Sie können denken was sie seyn müsse. Die eine Reihe sang: „Wohl dem Menschen, der nicht wan„delt im Rath der Gottlosen,“ die andere entgegnete: „noch tritt auf den Weg der Sün„der.“ Eben so wenig, als die lyrische Poesie, kannte die Prosa der Hebräer einen perio-

dischen Vortrag. Lesen Sie nur den Anfang des ersten Buchs Moses, und Sie werden lauter einfache Sätze finden.

So entwickelte die freye Verfassung der Griechen und ihr beweglicher Gesang ihren schönen Periodenbau, zu dem sich der Despotismus, und die unbewegliche Monotonie des Absingens ihrer lyrischen Poesie nicht erheben konnte.

Dem griechischen Sinn offenbarte sich auch hier eine Schönheit, die das morgenländische Gefühl nie geahndet hat.

regieren und gehorchen *). Denn er ist ein Theil der gesetzgebenden Macht, und er führt obrigkeitliche Aemter, er muß aber auch Gesetzen gehorchen, zu denen er selbst seine Stimme gegeben hat. Als Regent mußte der Staatsbürger in einer Demokratie, wie Athen, Rath geben und berathschlagen können. Der Zweck der sokratischen Philosophie kann also auch so ausgedruckt werden: „Sokrates wollte die jungen Bürger zum Berathschlagen bilden **).“

Was heißt aber Berathschlagen? — Es kann nichts anders heißen, als untersuchen, was Recht oder Unrecht, Gut oder Böse sey. Wenn das ist, so muß etwas an sich Recht oder Unrecht, Gut oder Böse seyn. Denn wäre das nicht, und würde es erst durch den Willen eines menschlichen Gesetzgebers so: so wäre alles Berathschlagen unnöthig, alles, was er wollte, wäre recht und gut, und was er nicht wollte, wäre nicht recht und nicht gut.

*) Xenoph. Mem. Socr. L. II. c. 1. L. III. c. 8.

**) Arist. Met. I. 11.

Was also vor aller menschlichen Gesetzgebung recht oder unrecht, gut oder nicht gut ist, muß es von Ewigkeit her seyn, und alles Berathschlagen kann nur darin bestehen, zu untersuchen, ob ein Gesetz mit dem übereinstimmt, was an sich und ewig recht oder unrecht, gut oder nicht gut ist; ob es also mit den ewigen Naturgesetzen übereinstimmt. Es muß also ewige Naturgesetze geben. Diese ewigen Naturgesetze sind allgemeine und ewige Wahrheiten; sie haben ihren Grund in dem Wesen der Dinge, und sind also eben so unveränderlich und nothwendig, als die Wesen der Dinge.

Die Wesen der Dinge sind unveränderlich; das Wesen des Dreyecks kann nicht in das Wesen des Vierecks verändert werden. Alle diese allgemeinen Wahrheiten also, die in dem Einen und dem Andern gegründet sind, kommen ihm nothwendig und ewig zu.

Diese Wesen der Dinge werden durch ihre Definizionen ausgedruckt. Die Definizionen sind daher die Principien der Wissenschaft oder der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten.

Diese Erfindung wird dem Sokrates von dem Aristoteles ausdrücklich beygelegt *). „Es „sind zwey Dinge, sagt er, die man dem So„krates mit Recht beylegt, die Indukzions„schlüsse und das Definiren des Allge„meinen; denn diese beyde Arten der Wahr„heiten sind die Principien der Wissenschaft.“

Nun fing man an einzusehen, daß es in allen Dingen etwas Unveränderliches und etwas Veränderliches gebe; man sahe ein, daß das Unveränderliche zu dem Wesen, das Veränderliche zu der Wirklichkeit der Dinge gehöre; daß dieses durch die Sinne, jenes durch den Verstand erkannt werde. So war dann der allgemeine Zweifel auf einmahl zerstört. In der Sinnenwelt ist Schein, und Anaxagoras konnte also sagen: der Schnee ist weiß und der Schnee ist schwarz; in der Verstandeswelt ist Wahrheit, und man kann nicht sagen: das Dreyeck hat vier Winkel. In der Sinnenwelt ist Veränderung; und Heraklit konnte sa-

*) Arist. Met. I. 6. XIII. 4. Vergl. Xenoph. Mem. Socr. L. IV. 5. 12.

gen: die wirklichen Dinge sind im steten Flusse, in der Verstandeswelt aber ist alles unveränderlich, nothwendig und ewig.

So hingen die erhabensten Spekulazionen des Sokrates mit dem praktischen Zwecke zusammen, von dem er in seiner Philosophie ausging. Man hat gesagt, seine Philosophie sey ganz praktisch gewesen. Das darf aber nicht so verstanden werden, als habe er alle Theorie davon ausgeschlossen. Denn Sie sehen hier, wie sein praktischer Zweck ihn nothwendig zu seiner Theorie führen mußte.

In allem diesem stellte sich nun dem patriotischen Weisen das ganze Heer der fremden Sophisten in den Weg. Ich habe den Künsten und Verdiensten dieser Weisheitslehrer volle Gerechtigkeit wiederfahren lassen. Sie waren nicht allein geschmackvolle Litteratoren, sie glänzten auch durch ihre einnehmende Beredtsamkeit, durch ihre sinnreichen und geistvollen Dichtungen, wovon uns Plato und Xenophon zwey Proben in den schönen Mythen: „die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft,“ und: „die Wahl des Herkules,“ den

Erstern vom Protagoras, den Letztern vom Prodikus, aufbehalten haben.

Alle diese ausgezeichneten Talente entehrten sie aber durch den schnöden Gebrauch, den sie davon machten. Sie brandmarkten einen Nahmen, der vor ihnen so ehrenvoll gewesen war, und der erst durch sie die schimpfliche Nebenbedeutung erhielt, die er an sich nicht hatte. Denn Herodot *) nennt die sieben Weisen Sophisten, und Aeschines bezeichnet selbst den Sokrates mit diesem Nahmen. „Ihr „habt, sagt er, den Sophisten Sokrates um„gebracht **).“

Ihre Fehler lassen sich in die wenigen Züge zusammen fassen, mit welchen Cicero ihren Charakter schildert. „Sophisten, sagt er, „werden diejenigen genannt, die zum Ge„pränge und aus Gewinnsucht philoso„phiren ***).“ Der letzte Zug kömmt ganz mit dem überein, womit sie Sokrates selbst

*) Her. I. 29.

**) Aesch. in Timarch.

***) Cic. Qu. ac. L. IV. c. 23.

bezeichnet, wenn er ihnen vorwirft, „daß sie „die Gelehrsamkeit für Geld verkaufen *).“

Wenn wir die moralische Häßlichkeit dieser Weisheitslehrer, so wie die moralische Schönheit und Hoheit des Sokrates in ihrem hellesten Lichte zeigen wollen, dürfen wir beyde nur in den angegebenen Hauptzügen ihres Charakters einander gegen über stellen. Das kann uns zugleich dazu dienen, manches in dem Betragen des Sokrates in seiner wahren Gestalt zu sehen.

Die Sophisten hielten ihre Vorlesungen zu gesetzten Stunden und an bestimmten Orten, und zu diesen hatten sie prächtige Säulengänge, in welchen sie auf hohen Thronen saßen, von denen sie zuweilen herabstiegen, um mit ihren Schülern umringt, in langen Talaren zu lustwandeln **). Von allem diesem fand sich bey dem Sokrates nichts. Er stieg nicht auf Stufen zu einem Throne, er hatte keine bestimmte Stunde zu seinem Vortrage und zu

*) Xenoph. Mem. Socr. I. 6.

**) Plato in Prot.

den Spaziergängen mit seinen Freunden, sondern er unterhielt sich mit ihnen bey dem Spiele, bey Gastmählern, auf ihren Feldzügen, in den Volksversammlungen, zuletzt im Gefängniß und bey dem Giftbecher. So zeigte er zuerst, daß man zu aller Zeit, in allen Lagen und Geschäften sich der Philosophie widmen könne*).

Ein anderes Stück ihres gelehrten Gepränges waren die Schaureden, womit sie die zahlreiche Menge eingeladener Zuhörer in Erstaunen zu setzen suchten. Diese Reden wurden in Athen und vielen umliegenden Gegenden verkündigt, und die schöne Welt floß von allen Seiten zusammen, um einem solchen Schmause üppiger Ohren beyzuwohnen. Gorgias, der Leontiner, hielt eine solche Rede erst auf den olympischen, dann auf den pythischen Spielen, und diese letztere wurde von den schöngeisterischen Gaffern so bewundert, daß sie die Beredtsamkeit des Redners durch eine goldne Bildsäule verherrlichten.

*) Plut. Prae. reip. ger.

Mit solchen Auszeichnungen hätte auch der Eitelste können zufrieden seyn. Die Sophisten waren es nicht. Sie trachteten nach nichts geringerm, als nach einer beynahe mehr als menschlichen Verehrung. Sie gaben sich den Gaffern von Athen geradezu für allwissend. Und damit war es ihnen völliger Ernst. Sie bewiesen es mit bündigen Argumenten, und stellten sich zu den härtesten Proben. Das gab oft Gelegenheit zu den lächerlichsten Scenen. Ein gewisser Dionysidorus sagt in einem Gespräche des Plato *) mit dürren Worten, daß er Alles wisse. Sokrates fragt ihn: ob er die Anzahl der Sterne, der Sandkörner am Meere wisse? Er antwortet, ohne sich lange zu bedenken: Ja! Ein gewisser Ktesippus, der bey der Unterredung gegenwärtig ist, fragt ihn: ob er wisse, wie viel Zähne er im Munde habe? Diese Frage setzte den Sophisten in Verlegenheit und er suchte ihr auszubeugen.

Um durch diese Allwisserey ihre Ueberlegenheit über ihre Nebenbuhler zu behaupten, mußte

*) Plato in Euthyd.

ten die Sophisten alle ihre Gegner besiegen und nie besiegt werden. Um sich diesen Vortheil zu sichern, hatten sie bey ihren gelehrten Streiten gewisse Kampfgesetze festgesetzt, die bald dazu dienten, sich selbst aus einem gefährlichen Handel zu ziehen, bald ihren Gegner zu verwirren und so seine Niederlage unvermeidlich zu machen. Sie legten ihm gewisse Fragen und Argumente vor, und er durfte nicht anders als Ja! oder Nein! darauf antworten, und was er möchte gewählt haben: so wußten sie ihn in den Schlingen ihrer künstlichen Trugschlüsse zu fangen und zum Stillschweigen zu bringen. Sie sehen, daß es ihnen in allen diesen gelehrten Gefechten nicht auf Wahrheit und Belehrung, sondern allein auf die Befriedigung ihrer Eitelkeit ankam.

Der verächtlichen Allwisserey der Sophisten stellte Sokrates seine ehrenvolle Unwissenheit entgegen. Diese angenommene Unwissenheit des Weisen setzte oft seine Gegner in Lagen, welche die Lacher auf seine Seite brachten. Sie ließen sich bisweilen durch seine Demuth treuherzig machen, und rückten aus ihren Hinter-

halten heraus ins freye Feld, um sich zum offenen Kampfe zu stellen. Sokrates lockte ihnen dann durch seine Fragen Antworten ab, durch die er sie nach und nach in offenbare Ungereimtheiten verwickelte*). In diesen Fällen war ihre Niederlage allemahl gewiß, und die Beschämung der hochherabsehenden Allwisser wurde durch den Contrast der leeren Aufgeblasenheit mit der reichsinnigen Demuth nur desto vollständiger.

Man hat gefragt, ob das offene Bekenntniß der Unwissenheit bey dem Sokrates bloße Verstellung war, oder ob er dabey etwas im Sinne hatte, dem Wahrheit unterlag und ein solches Bekenntniß rechtfertigen konnte. Es ist ein sinnreicher Einfall eines launichten Schriftstellers, wenn er es für ein Mittel erklärt, womit ein ehrlicher Mann, dem von falschen Spielern eine Partie angeboten wird, sich aus der Sache zieht. Der kluge Mann ist nicht einfältig genug, um sein Geld an Gauner verlieren zu wollen, er denkt aber zu rechtschaffen,

*) Cic. de fin. II. 1.

um es durch ihre losen Künste zu retten. Er sagt also: „Ich kann nicht spielen." Mir scheint diese Deutung der sokratischen Unwissenheit nicht genugthuend; denn der Weise ließ sich doch mit den Sophisten ein und wich ihrem betrügerischen Spiele nicht immer aus. Sein Urtheil über ihr Wissen, so wie sein Benehmen mit ihnen, berechtigen uns, dem Bekenntniß seiner Unwissenheit eine gehaltvollere Auslegung zu geben.

Er gab damit zuvörderst zu verstehen, daß er ihr Wissen verachte und sich keine Mühe darum gegeben habe. Das erhellet aus der Deutung, die er dem Orakel gab, welches Chärephon, einer seiner schwachsinnigen und enthusiastischen Bewunderer, aus Delphi zurückbrachte, das ihn für den Weisesten erklärte. „Ich der Weiseste!" rief er aus, „ich! der ich der Unwissendste bin! Ich „glaubte weisere zu kennen," fährt Sokrates fort, „und ich ging zu den Redekünstlern; „aber ich fand ihre Weisheit eitel und ge„fährlich. Ich ging zu den Physikern, und „begriff, daß ihre unverständlichen Spekula-

„zionen, nicht die Zeit und Mühe verdienen, „die man auf sie verwendet. Der Gott er„klärt mich für den Weisesten, weil ich un„wissend bin, und alles dieses nicht weiß.“

Die Unwissenheit des Weisen ging hiernächst auf die Gesetze der sophistischen Disputierkunst. Er hielt sie für verächtlich und wollte sich ihnen nicht unterwerfen, um nicht in ihren Schlingen gefangen zu werden. Als ihm der Sophist Euthydemus eine verfängliche Frage vorlegte, antwortete ihm Sokrates: „Ich verstehe die Gesetze der „Dialektik nicht. Du weißt besser zu „disputiren, als ich; denn du besitzest „die Disputierkunst; ich aber bin ein armer „Idiot *).“ Der Sophist schilt den unwissenden Weisen weidlich aus, und läßt ihn mit Verachtung stehen.

So war es doch dem Sokrates mit seiner Selbstverachtung nicht so Ernst, wie seinen Gegnern; eben so wenig war es ihm das mit der Bewunderung derselben. Denn was er an

*) Plato in Euthyd.

ihnen zu bewundern vorgab, das achtete er nicht, und was er nicht zu wissen bekannte, das hatte in seinen Augen keinen Werth. In diesem Sinne kann man diese Bewunderung und Verachtung verstellt nennen. Das war dann die so berühmte Ironie des Sokrates. Dieses stete Spiel, daß er mit so unnachahmlicher Geschicklichkeit in seinem Umgange mit den überklugen Sophisten, in Reden und Handeln zu handhaben wußte, enthielt alles, was die französischen Spötter, die in diesen Künsten so große Meister sind, mit den Worten Persiflage und Mystifikazion zu bezeichnen pflegen.

Den Doppelsinn, womit der Weise seine Ironie rettete, machte ihm auch seine Lage in der vornehmen Welt seines Vaterlandes nothwendig. Er mußte sich nun einmahl in dieser vornehmen Welt bewegen, wenn er die Gegner finden wollte, vor deren giftigen Lehren er seine jungen Mitbürger zu verwahren hatte. In diesen glänzenden Kreisen konnte er sich nur durch seinen feinern Ton und seinen attischen Witz eine geneigte Aufnahme verschaffen. Er mußte in die hohe Bewunde-

rung einzustimmen scheinen, von der Alles um sie her voll war, und er war so glücklich, in diese Bewunderung das einzukleiden, was er in seinem Herzen von ihnen dachte.

Das scheint uns jetzt unbegreiflich. Wir denken uns den griechischen Weisen unter seinen Mitbürgern und Zeitgenossen mit eben der hohen Verehrung umgeben, womit er in unserm Andenken lebt. Wir sehen sein ganzes vollendetes Leben; wir sehen seine Glorie nach ihren großen und schönen Umrissen in der Ferne, wir sehen seine hohe Vollkommenheit durch die einmüthige Bewunderung langer Jahrhunderte geheiligt. Sie sahen ihn stückweise mit allen Farben der Niedrigkeit und Armuth, die in der gemeinen großen Welt den Werth des größten Mannes um vieles unter das vornehme Unverdienst herab setzen.

Die Umstände des Weisen waren so beschränkt, daß sie an Dürftigkeit grenzten. Sein ganzer Reichthum war ein Haus, das man auf *siebzig* Minen, nach unserm Gelde auf *funfzehn Hundert* Thaler

schätzte *). Wir werden nicht begreifen können, wie ein Mann mit einer Familie, ohne alles Gewerbe und ohne andere Hülfsquellen von den Einkünften eines so mäßigen Kapitals habe leben können. Und es würde auch in unsern Zeiten bey dem hohen Preise der Dinge nicht möglich seyn. Allein zu Sokrates Zeiten waren die gesetzlichen Zinsen zwölf vom Hundert, und das Geld hatte einen höhern Werth. Ein Platz in dem Schauspielhause kostete zwey Obolen oder zehn Pfenninge, und die Diäten eines Gesandten an dem Hofe des großen Königs stiegen nicht über zwey Drachmen oder sechs Groschen. Doch auch unter diesen Umständen konnte ein so kleines Vermögen einen Mann nicht über die Klasse der Armen erheben. Auch hielt sich Sokrates dazu in seinem Bürgerstande und in seiner ganzen Lebensweise. Er that seine Kriegesdienste als gemeiner Soldat; er trug keine Schuh, pflegte nur selten das Vergnügen des Bades zu ge-

*) Plut. in Arist.

nießen *), und hatte für alle Jahreszeiten nur Ein Kleid.

Ein Mann von diesem Stande und in so kümmerlichen Vermögensumständen mußte sich durch etwas Anderes, als seinen Aufwand in den Häusern der Vornehmen und Reichen Zugang zu verschaffen wissen, und das waren seine gesellschaftlichen Talente, seine Heiterkeit, sein lachender Witz und seine feine Lebensart. Er mußte in den allgemeinen Ton einzustimmen scheinen, keinen der in den modischen Kreisen eine Rolle spielte, durch bittere Wahrheiten beleidigen, und sein ganzes Betragen in ein geistiges Gewand einzukleiden wissen. Und darin konnte ihm seine geistreiche Ironie am besten aus aller Verlegenheit helfen.

*) Arrians Red. B. IV. K. XI. §. 19. Plato Symp.

Fünf und dreyßigster Abend.

Sokrates. Zweck seiner Philosophie. Die Sophisten. Fortsetzung.

Ein anderer Zug in dem Charakter der Sophisten war ihre Gewinnsucht, und auch durch diesen mußten sie gegen den Sokrates sehr zu ihrem Nachtheile abstechen. Der Weise theilte Jedermann seine Lehren unentgeltlich mit *), und das brachte seine Unterrichtsmethode ganz natürlich mit sich; denn er hielt keine bestimmte Lehrstunden, hatte keinen besondern Hörsaal, sondern theilte seine Belehrungen Jedermann, der sich um ihn befand, überall und bey jeder zufälligen Gelegenheit mit. Es kann also nicht auf den wahren Sokrates gehen, wenn der komische Dichter sagt: „Sie lehren, wenn man „ihnen Geld giebt **).“

*) Xenoph. Mem. Socr. I. 11, 7. Plato Apol. 24.

**) Aristoph. Nub. v. 98.

Auch hierin war er ein sehr auffallendes Gegenstück von den Sophisten. Sie ließen sich ihren Unterricht nicht allein bezahlen, sie forderten auch ein sehr großes Lehrgeld dafür, und wer dieses nicht erlegen konnte, — welches nur sehr wenigen Reichen möglich war — der war davon ausgeschlossen. Was aber das schmählichste war, so richteten sie ihre Vorlesungen nach dem Preise des Lehrgeldes ein; eine gute kostete an funfzig Minen, das macht nicht weniger als Tausend Thaler. So viel ließ sich der Sophist Prodikus für seine Vorlesung „über den Ursprung der Wörter" bezahlen; er hielt aber auch schlechtere, die nur zwanzig Minen kosteten.

Die Sophisten mochten das Schimpfliche in dieser schmutzigen Habsucht fühlen; denn sie suchten auch diesen Zug der edeln Uneigennützigkeit ihres Gegners verdächtig zu machen. Er sollte ihnen dazu dienen, den Werth seines Unterrichts herabzusetzen. Es ist beynahe possierlich, wie ein Sophist, Nahmens Antiphon, dieses herauszubringen weiß. „Deine

„Gelehrsamkeit," sagt er dem Sokrates, „muß wohl nichts werth seyn, da du sie uns „sonst weggiebst." Sokrates bringt ihn mit der Bemerkung zum Stillschweigen: „Ich „verkaufe meine Wissenschaft nicht; aber seine „Schönheit kann man auch nicht verkaufen, „ohne ein Selbstschänder zu seyn. Ihr So„phisten seyd also Selbstschänder eurer Weis„heit *)."

So entgegen gesetzt waren Sokrates und die Sophisten in den äußern Zwecken ihrer Philosophie, — sie wollten bewundert seyn und sich bereichern, er wollte die Pflicht eines patriotischen Bürgers erfüllen — in den innern Zwecken derselben waren sie es nicht weniger. Denn diese waren die Mittel zu jenen.

Sokrates wollte seine Mitbürger zum Berathschlagen bilden, die Sophisten lehrten durch die Künste ihrer Beredtsamkeit eine gute Sache schlecht und eine schlechte gut machen.

Sokrates erkannte die allgemeine Verbindlichkeit sittlicher Naturgesetze, die Sophisten erkannten keine andern Gesetze als die

*) Plato in ... Xen. M. S. I. 6.

bürgerlichen, und diese erhielten ihren Werth und ihre verpflichtende Kraft nicht von ihrer innern Sittlichkeit, sondern allein von der Willkühr des Gesetzgebers.

Die sittlichen Naturgesetze sind ewige und nothwendige Wahrheiten; und von diesen ist eine vollständige Gewißheit möglich. Um sie also unfehlbar zu vernichten, nahmen die Sophisten den allgemeinen Zweifel in ihre Philosophie auf, den sie in allen Systemen der alten Physiker bereits vorfanden. Am meisten hielten sie sich an den steten Fluß der Dinge in der Sinnenwelt, den Heraklit gelehrt hatte. Diesem setzte Sokrates die Unveränderlichkeit der Verstandes- und Vernunftwelt entgegen. Denn in allen Dingen ist ihr Wesen unveränderlich, und dieses wird durch den Verstand erkannt, und durch Definizionen ausgedruckt.

Da beyde Theile in den Zwecken ihrer Philosophie sich so durchgängig einander entgegen waren, so konnten sie auch in ihrer Lehrmethode nicht besser übereinstimmen. Sokrates wollte den Verstand seiner jungen

Freunde bilden, die Sophisten vermaßen sich, ihre Schüler zu glänzenden Weltleuten und bewunderten Volksrednern zu machen. Der Erstere suchte also die Begriffe seiner Zuhörer aus ihrem eigenen Verstande zu entwickeln, und sie von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen zu erheben. Die letztern versprachen ihnen, einem Jeden ihre gepriesene Weisheit durch ihre schöne Reden ohne sonderliche Mühe einzugießen.

Dadurch unterschied sich die Methode der Sophisten von der sokratischen. Man hat in unsern Zeiten über diese sokratische Methode vieles hin und her geschrieben; man hat ihren Werth gepriesen; aber die meisten, die am lautesten davon gesprochen, haben über ihr wahres Wesen vergebens herum gerathen. Man hielt sich immer an das, was dabey am meisten in die Augen fällt, und glaubte, es in dem Fragen und Antworten gefunden zu haben. Wenn darin das ganze Geheimniß bestände, so würde es auch der schlechteste Katechismus getroffen haben. Allein es liegt nicht so offen auf der Oberfläche.

Die sokratische Methode ist durch Fragen und Antworten noch lange nicht erschöpft. Es kömmt darauf an, was gefragt wird, und wie der Lehrer die Antworten der Schüler benutzen soll. Man muß den Zweck der Philosophie des Sokrates genauer kennen und in ihren Geist tiefer eingedrungen seyn, wenn man den Geist seiner Methode richtig und vollständig auffassen will. Er wollte den Verstand stärken und zu seiner Reife bringen. Das konnte nicht anders geschehen, als durch die Entwickelung der allgemeinen Begriffe, die das Wesen der Dinge durch Definizionen darstellen. Die erste Frage betraf also die Definizion. Wenn diese in der Antwort nicht richtig war, so setzte er ihr eine Instanz oder einen einzelnen Fall entgegen, auf den sie nicht paßte, der also ihrer Allgemeinheit entgegen war. Nachdem er seinem Schüler das Geständniß seines Fehlgriffs durch neue Fragen abgenöthigt hatte, so brachte er ihn durch neue Instanzen und neue Fragen so weit, daß er endlich das Wesen von dem Zufälligen getrennt vor sich stehen sah, und nun sicher

war, den richtigen allgemeinen Begriff gefunden zu haben. Hier mußte also der Verstand des Schülers selbstthätig seyn. Und in diesem Sinne wollte Sokrates auch kein Lehrer genannt werden; er gab sich selbst den Nahmen eines bloßen geistigen Geburtshelfers. Damit spielte er auf das Gewerbe seiner Mutter Phänarete an, die eine Hebamme war. „Ich alter Mann, sagte „er, bin zum Kinderzeugen untüchtig; ich „kann nur noch die Kunst meiner Mutter trei„ben, und andern bey ihren geistigen Ge„burten beystehen. Ich fördere die Begriffe „Anderer an das Licht, und untersuche, ob „sie wohlgebildete Erzeugnisse oder unförm„liche Mondkälber sind. Ich säubere und „reinige sie, und damit ist mein ganzes „Geschäft geendigt *).

Ich glaube, diese Charakteristik des Sokrates und der Sophisten, welches die Charakteristik der Philosophie und der sophistischen Kunst überhaupt ist, nicht

*) Plato in Theaet.

besser, als mit den Worten eines Epitomators des Plato beschließen zu können. „In der „Materie, sagt er *), unterscheidet sich der „Philosoph von dem Sophisten dadurch, daß „der Erstere sich mit ewigen und nothwendi„gen Wahrheiten beschäftigt, der Letztere „aber sich nur den Schein zu Nutze macht.“

*) Alcin. de doctr. Plat. c. 34.

Sechsunddreyßigster Abend.

Sokrates. Inhalt seiner Philosophie.

Dem innern Zwecke der sokratischen Philosophie, von dem ich Sie, damit Sie ihn recht scharf ins Auge fassen, so lange habe unterhalten müssen, entspricht der Inhalt derselben in allen seinen Haupttheilen. Seine Philosophie mußte verständlich, einleuchtend, praktisch und in allen Lagen des menschlichen Lebens brauchbar seyn, wenn sie zu der Bildung eines rechtschaffenen Mannes und eines guten Bürgers sollte anwendbar seyn. Und das war sie, indem ihre Lehren einen populären Unterricht von Gott in Verbindung mit einer reinen und wohlthätigen Sittenlehre enthielten.

Da Sokrates die physischen Spekulazionen als eitel, unverständlich, unsicher und gefährlich verworfen hatte, so mußte er etwas an ihre Stelle setzen, wobey sich auch der bloße gemeine und gesunde Verstand ohne

tiefsinnige Grübeleyen beruhigen konnte. Es leuchtete ihm ein, daß die Erforschung der wirkenden Ursachen der Dinge in der Welt mit unendlichen Schwierigkeiten verbunden sey, indeß die Betrachtung ihrer Endursachen oder ihrer Zwecke einen leichten Weg eröffne, um zu der Erkenntniß eines höchsten Urhebers der Welt zu gelangen.

Die wirkenden Ursachen liegen im Verborgenen, die ersten Kräfte, welche die Erscheinungen der Sinnenwelt wirken, entgehen den Sinnen, ihre Wirkungsart ist unsichtbar, und der geheime Mechanismus derselben unerforschlich; indeß die Nutzen der Dinge, die die Zwecke sind, welche das höchste Wesen sich bey ihrer Einrichtung vorgesetzt hat, auch von dem unbelehrten Verstande leicht zu erkennen sind.

Wenn dieses schon der Fall bey den Werken der menschlichen Kunst ist, so muß er es bey den Werken der Natur noch mehr seyn, da die Natur das Werk der höchsten Kunst des vollkommensten Urhebers ist. Man wird also schon ein menschliches Kunstwerk

einem Unwissenden, der von seinem innern Mechanismus keinen Begriff hat, durch seinen Zweck kenntlich machen; er wird begreifen, was eine Uhr sey, wenn man ihm sagt, daß sie den Nutzen und den Zweck habe, die Zeit anzuzeigen; er würde aber schon Kenntnisse in der Mechanik besitzen müssen, wenn er begreifen sollte, durch welche wirkende Ursachen die Bewegung des Zeigers der Uhr gewirkt wird. Die Natur des Sonnenkörpers ist den gelehrtesten Astronomen nach Jahrtausenden noch immer ein Geheimniß. Ist er eine große Feuermasse, oder ist er ein dunkler und fester Steinklumpen mit einer Lichtatmosphäre? Das ist noch nicht entschieden; daß er aber leuchte und erwärme, das hat man von je her gewußt, und der Einfältigste sieht und fühlt es jeden Augenblick.

Diese Methode, auch den gemeinsten Verstand zu der Erkenntniß Gottes zu führen, ist also die leichteste. Sie ist die Erfahrungstheologie, die auch der geringeren Fassungskraft der großen Menge der Ungelehrten angemessen ist. Sie ist aber auch die angemes-

sichte, und, worauf es dem Sokrates am meisten ankam, die, welche die Erkenntniß Gottes am nächsten zu einer allgemeinen Naturmoral führt.

Sie fängt mit der Erfahrung an; denn die Nutzen der Dinge kennen wir durch die Erfahrung, die Kenntnisse aber, die wir so erhalten, sind die leichtesten und mannichfaltigsten, und führen eine beruhigende sinnliche Gewißheit mit sich. Sie führt uns in die Natur, und erfreuet uns durch ihre Schönheiten, erfüllt uns mit Bewunderung durch ihre Erhabenheit, und gesellet zu diesem Vergnügen das Wonnegefühl, in dem Genusse der Güte, der Weisheit und Größe des Urhebers aller Dinge und des Vaters der Geisterwelt.

Mit diesem Vortheile der Betrachtung der Zwecke der Dinge ist noch ein anderer wichtigerer verbunden. Sie führt uns nämlich am lichtvollsten in den natürlichen Zusammenhang der Religion mit der allgemeinen Vernunftmoral. Auch diese Entdeckung verdanken wir dem Sokrates. Wenn alles

in der Welt schlösser, seinen Nutzen hat, und als Mittel einem wohlthätigen Zwecke dient, so muß die Welt das Werk eines verständigen Wesens seyn. Die Wahrheit, „daß der Verstand der Urheber der Welt sey," ist zwar schon, wie wir gesehen haben, von dem Anaxagoras erkannt worden, allein er hatte sie nicht benutzt, um darauf eine allgemeine Naturmoral zu bauen. Sokrates *) wirft ihm selbst vor, daß er von seinem göttlichen Verstande nicht diesen wohlthätigen Gebrauch gemacht, und sich allein mit der Betrachtung der wirkenden Ursachen beschäftigt habe. Das kam daher, weil er nicht mit dem Sokrates auf einerley Wege zu der Erkenntniß eines höchsten Verstandes gelangt war. Sokrates schloß: „Gott wollte den Menschen zu dem weisesten Geschöpf machen, und um diesen Zweck zu erreichen, mußte er ihm Hände geben;" Anaxagoras sagte: „Weil der Mensch Hände hat, so ist er das weiseste Geschöpf;" und

*) Plato in Phaed.

das sagte Epikur auch, der doch Alles durch den Zufall werden ließ *).

Der vollkommenste Verstand und die höchste Weisheit haben bey allen ihren Handlungen die wohlthätigsten Absichten. Verstand und Weisheit sind also das höchste Gut, und das Wesen, das diese Vollkommenheiten besitzt, ist das beste und glückseligste. Es ist aber auch das wohlthätigste Wesen, weil es nach Zwecken handelt; denn Zwecke sind das Gute; das der Weise bey seinen Handlungen zur Absicht hat. In der Welt ist es das Wohl der Lebendigen, und, unter diesen von Allen, das des Menschen. Dem vernünftigen Theile der Welt muß alles Vernunftlose und Leblose zur Beförderung seiner Glückseligkeit dienen. Wenn also der mit Verstand begabte Mensch dem höchsten Urheber der Dinge nachahmen will, — und das muß er, wenn er selbst gut und glückselig werden will, — so muß er das Wohl des Menschen zu beför-

*) Arist. de part. Anim. L. IV. c. 10. Galen. de usu part. L. I. c. 5.

dern suchen. So ist dann Verstand und Weisheit das höchste Gut, und die Beförderung der Glückseligkeit das höchste Sittengesetz aller verständigen Wesen.

Diese hohe Ansicht der Religion und Vernunftmoral herrscht durch die ganze sokratische Philosophie. Verständigkeit und Wohlthätigkeit bilden nach ihr den Charakter des vollkommensten Menschen, oder des Menschen, den man einen Kalokagathos nannte. In dem Munde der Sophisten, die sich vermaßen, durch ihren Unterricht einen solchen zu bilden, war ein solcher weiter nichts, als ein feiner Weltmann, der mit allen Künsten ausgerüstet war, um in den vornehmen Gesellschaften und in den Volksversammlungen eine glänzende Rolle zu spielen; in Sokrates Munde war es der Weise und Tugendhafte. Weisheit und Tugend ist das Beste, was der Mensch besitzen und wonach er streben kann.

Daß es diese Vollkommenheiten sind, die den Charakter des vollkommensten Menschen oder des Kalokagathos des Sokrates

anzumachten, sieht man daraus, daß er ihn dem Sklaven entgegen setzt. Einen Sklaven nennt er aber einen jeden, der unter der Gewalt seiner Leidenschaften und Begierden steht. Der vollkommne Mensch oder der Kalokagathos ist ihm der, welcher seine Begierden und Neigungen durch die Vernunft beherrscht *). Ein solcher ist weise und weisegesinnt. Ich übersetze durch Weisegesinnt, das griechische Wort Sophron; und ich glaube, daß ich seinen Sinn durch diese Verdeutschung nicht verfehle. Denn ob es gleich beym Plato, der die Sophrosyne der Unmäßigkeit und Ungesämtheit oder Zügellosigkeit entgegen setzt, auf die Mäßigkeit deutet; so würde doch durch diese Uebersetzung weder die Ableitung des griechischen Wortes, noch die Quelle dieser Tugend, auf welche die Etymologie hinweiset, deutlich genug bezeichnet seyn. Denn der Weisegesinnte mäßigt seine Begierden durch die Vernunft. Daher hat Aristoteles,

*) Xenoph. Oecon. c. XI. §. [illegible] 14.

dem Sinne des Sokrates gemäß, die Sophrosyne oder die Mäßigkeit noch von der Enkratie oder Enthaltsamkeit unterschieden; denn diese kann auch unvernünftig seyn. Der Verstand und die Weisheit sind also die Quelle alles Rechtthuns. „Ich halte aber „dafür," sagt Sokrates, „daß wer nicht recht „handelt, weder weise noch weisegesinnt sey;" und: „Sich selbst nicht kennen, und die „Dinge, die man nicht kennt, zu kennen „glauben, ist dem Wahnsinn nahe *)."

Ich besorge, mich bey der Verbindung der Religion mit der Moral, wie sie Sokrates dargestellt hat, schon zu lange verweilt zu haben, und doch habe ich eine Seite nicht berührt, wodurch sie recht vorzüglich interessant wird, und diese ist die weise Unterordnung aller menschlichen Pflichten. Da Gott nach Zwecken handelt, und zu diesen Zwecken das Wohl der Menschen gehört, so müssen wir, um in seine Zwecke einzustimmen, und als Werkzeuge der Absichten seiner Güte und

*) Xenoph. Mem. Socr. III. 9.

Weisheit, gleichfalls das Wohl unserer Nebenmenschen zu befördern suchen. Da nicht ein jeder einzelne Mensch das ganze menschliche Geschlecht beglücken kann, so muß er sich die Kreise, worin er wohlthätig wirken will, so bestimmen, wie sie ihm die Natur anweiset; er würde sonst, wie Rousseau sagt, die Amerikaner lieben, um sich von der Pflicht zu entbinden, seinen Nachbar zu lieben. Er muß zuerst für sein Vaterland thätig seyn, und dann seine Kräfte dem Wohl der übrigen Menschen weihen; denn sein Vaterland ist der Theil des menschlichen Geschlechts, der ihm am nächsten liegt, und dem er am meisten zu verdanken hat.

Der Mensch wird aber kein brauchbares Werkzeug zur Beförderung fremden Wohls seyn, wenn er nicht an seiner eignen Vervollkommnung arbeitet. Seine wohlthätigen Bemühungen werden oft Anstrengungen, Aufopferungen, Entbehrungen erfordern; er muß sich daher schon zum Voraus zur Standhaftigkeit, Thätigkeit, Ertragsamkeit und Mäßigkeit gewöhnt haben, wenn er seine

Menschen leicht und mit Freudigkeit erfüllen will.

Das war das schöne Tugendsystem, das Sokrates der Nachwelt hinterließ. Ihr blieb nichts übrig, als es weiter auszuführen.

Um die Theologie des Sokrates nicht unvollständig zu lassen, darf ich seine Dämonenlehre nicht ganz mit Stillschweigen vorbeygehen. Die Dämonen waren schon in der griechischen Mythologie Gegenstände der öffentlichen Verehrung zwischen den Menschen und den Göttern, über jenen, aber unter diesen. Sokrates veredelte diesen Theil der Volksreligion, indem er die Dämonen zu Dienern der Götter, und zu Wohlthätern der Menschen machte. Sie tragen die Gebete der Menschen zu den Göttern hinauf, und bringen ihre Gaben zu den Menschen herab *). Einige von ihnen sind zu Schutzgeistern der Menschen bestellt. Einen solchen Schutzgeist glaubte Sokrates selbst zu haben.

*) Plato in Sympos.

Dieser Glaube hat manchen Verehrer des atheniensischen Weisen, bald an seiner Weisheit, bald an seinem Charakter irre gemacht, und es hat nicht an solchen unter ihnen gefehlt, die lieber die ganze Sache bezweifelt haben, als einen Vorwurf auf ihm haften zu lassen, der ihnen mit seiner Weisheit unvereinbar schien. Allein die Sache selbst ist durch so unverdächtige Zeugen bewährt, daß man sie als ausgemacht ansehen kann. Xenophon legt ihm diesen Glauben ausdrücklich bey, und rechtfertigt ihn damit gegen die Anklage der Gottesläugnung *). Eben das thut Plato **), und man findet mehrere Beyspiele von Warnungen seines Dämons bey den Alten. Soll man dem Weisen aus diesem Aberglauben einen Vorwurf machen? soll er eine Schwachheit des Verstandes seyn, oder gar ein listiges Vorgeben, womit er seine Bewunderer täuschen wollte? — Ich glaube weder das Eine noch das Andere.

*) Mem. Socr. L. I. 1. 2.

**) Apol. Socr. n. 11.

Wenn es eine Selbsttäuschung war, so war es eine sehr verzeihliche. Schon Montaigne hat die Bemerkung gemacht *): „Der „Dämon des Sokrates war vielleicht ein gewisser Antrieb des Willens, der sich ihm „ohne den Rath der Ueberlegung darbot. „In einer recht reinen und durch beständige „Uebung der Weisheit und Tugend zubereiteten Seele, ist es wahrscheinlich, daß diese, „obgleich schnellen und unüberlegten Antriebe „allezeit wichtig und würdig waren, befolgt „zu werden **).

Um diese schöne Bemerkung für den vorliegenden Fall noch fruchtbarer zu machen, lassen Sie uns hinzusetzen, daß in heiligen Seelen, die einen so großen, edlen Zweck, als die sittliche Reform ihres Zeitalters ist, unablässig mit sich herumtragen, mit der Ausführung ihres Planes stets beschäftigt sind, die bey jedem Schritte auf Schwierigkeiten stoßen, die sie besiegen müssen, und ohne eine

*) Aelian V. H. L. VIII. c. 1.

**) Essays. L. 1. c. XI.

an Schwärmerey gränzende Begeisterung nicht bekämpfen können — daß in solchen Seelen diese schnellen Antriebe häufiger seyn müssen, als in den gewöhnlichen. Und werden sie nicht auf den Gedanken kommen, daß sie das Werk höherer Wesen sind, die sie durch ihren Beystand unterstützen? Die Entstehung schneller Lichtfunken, die plötzlich aus dem Dunkel der Seele heraufblitzen, mag die heutige Psychologie immerhin natürlich erklären, aber ein großer Geist kann seinen Zeitgenossen ein neues Licht über sittliche Gegenstände anzünden, ohne ein tiefsinniger Metaphysiker zu seyn, und das waren Sokrates, Luther und selbst Jesus, als bloßer Mensch betrachtet nicht. Dürfen wir es also einen verächtlichen Aberglauben nennen, wenn sie die Lichtstrahlen, die plötzlich ihre Seele erhellten, übernatürlichen Einwirkungen zuschrieben.

Eine ganz besondere Eigenheit ist hiernächst bey dem Dämon des Sokrates nicht zu übersehen. Der Weise hörte nie die innere Stimme seines Schutzgeistes ihn an-

rathen ihm, etwas zu thun; sie warnten ihn nur, etwas nicht zu thun.

Die, welche ihm die Absicht beylegen, die Volksreligion unvermerkt durch seine Dämonologie zu berichtigen, vermuthen, daß er die Einwirkungen seines Schutzgeistes darum auf bloße Warnungen beschränkt habe, um sie dem gemeinen Volksglauben entgegen zu setzen, der die Antriebe seiner Leidenschaften für Eingebungen der Götter hielt. So war die strafbare Liebe der Phädra zu dem Hippolytus ein Wahnsinn, womit sie die Rache der Venus verfolgte. Dieser Aberglaube, den die Dichter zu begünstigen ein Interesse hatten, wenn sie die Schuld ihrer Helden vermindern wollten, war allerdings für die Sittlichkeit sehr verderblich, und wir können es dem Sokrates zutrauen, daß er ihm wird aus allen Kräften haben entgegen arbeiten wollen.

Allein wir können diese Beschränkung auch natürlich erklären, und Sokrates kann wirklich nur Warnungen von seinem Dämon zu vernehmen geglaubt haben. Die

Stimme des Gewissens redet gewöhnlich lauter und vernehmlicher zu uns durch Mißbilligen als durch Billigen. Sie sagt uns stärker, das ist niedrig und unedel, als das ist gut und edel; die Qual der Gewissensbisse ist bey einem zarten Gemüthe empfindlicher, wenn wir unrecht gethan, als die Zufriedenheit, wenn wir recht gehandelt haben. Denn in der Regel wird der Schmerz lebhafter gefühlt, als das Vergnügen.

Ich endige hier meinen Abriß der sokratischen Philosophie. Er ist länger geworden, als ich vermuthet habe, und gleichwohl enthält er nur ihre allgemeinsten Grundlinien. Allein Sokrates hat der Philosophie eine so ganz neue Gestalt gegeben, seine Lehren haben so unverkennbar auf das Christenthum eingewirkt, und sich durch dasselbe mit mehrern Erweiterungen bis auf unsere Zeiten fortgepflanzt, daß ich mich bei ihrer Darstellung länger, als ich gern gewollt hätte, verweilen mußte.

Siebenunddreyßigster Abend.

Sokrates. Sein Tod.

Ein Weiser, der wie Sokrates lehrte und lebte, hätte die Verehrung seiner Mitbürger verdient. Aber ein eitles und leichtsinniges Volk, dessen Schwachheiten man schmeicheln mußte, wenn man ihm gefallen wollte, hatte für seine Tugend und die Hoheit seines Geistes keinen Sinn. In den Unruhen einer despotischen Volksregierung, die unter dem Einflusse ehrgeiziger Demagogen stand, unter der Wuth sich stets einander stürzender Faktionen, und in den Stürmen immer neuer Revoluzionen, konnte sich seine unerschütterliche Rechtschaffenheit wenig Sicherheit versprechen, und in dieser Lage mußte er auf Alles gefaßt seyn.

Er hatte unter den Großen nichts als Feinde, und von dem Volke, das sich diesen Großen gewöhnlich zu einem Werkzeuge ihrer Absichten hergab, hatte er wenig Schutz zu

erwarten. Und so kann uns denn der verhängnißvolle Ausgang seines Lebens nicht befremden.

Die Sophisten, welche die allgemeine Bewunderung zu ihrem usurpirten Ansehen, und dieses Ansehen zu ihren habsüchtigen und ehrgeizigen Absichten nicht entbehren konnten, fanden ihn überall in ihrem Wege. Sie konnten also so wenig, als ihre Bewunderer, seine Freunde seyn.

Zu ihnen gesellten sich die Priester, welche die Ausbreitung seiner reinern Religion für ihren Einfluß besorgt machen mußte. Was hatten sie nicht zu befürchten, wenn sich die Andächtigen von ihren Altären entfernten, und ihre Entsündigung nicht mehr von den Ceremonien der Volksreligion, sondern von der Besserung ihrer Gesinnungen, der Reinheit ihres Herzens und der Uebung aller sittlichen Tugenden erwarteten. Der Priester Euthyphron hatte behauptet, man könne heilig seyn, ohne gerecht zu handeln. Sokrates beschämte ihn; und so wird es mehreren seines Gleichens im

ähnlichen Fällen ergangen seyn. Urtheilen Sie, ob diese Freymüthigkeit dem Weisen Freunde machen konnte.

Eben so wenig konnte er den Dichtern gefallen. Er machte kein Geheimniß daraus, wie wenig er sie achte. Er besuchte das Theater nicht, und machte von dieser Sitte nur von Zeit zu Zeit bey den Tragödien des Euripides eine Ausnahme. So wie es damahls in Athen war, schien es ihm der reinen Sittlichkeit nicht zuträglich, und er glaubte, es durch sein Beyspiel nicht empfehlen zu müssen. Die poetische Moral, selbst der tragischen Bühne, stimmte eben so wenig, als die rohe Religion der Heroenzeit und die Götterfabeln ihrer Dichter mit seiner erhabenen Philosophie überein; und wie hätten ihm die Schwänke und die Zügellosigkeit der alten Komödie gefallen können? Diese offenbahre Verachtung konnte die reizbare Eitelkeit der Dichter, insonderheit der komischen, nicht ungeahndet lassen. Ein Denkmahl dieser Rache sind die Wolken des Aristophanes.

Man hat gesagt, daß diese witzige Satyre die dazu bestimmt gewesen sey, das Todesurtheil des Sokrates herbeyzuführen. — So allgemein verbreitet auch diese Beschuldigung seyn mag, so kann ich ihr doch nicht beystimmen. Es würde unbillig seyn, dem boshaften Dichter eine so strafbare Absicht beyzulegen. Auch berechtigt uns die Geschichte nicht einmahl, zu glauben, daß sie darauf gewirkt habe.

Die beyden Begebenheiten sind durch einen so großen Zeitraum von einander getrennt, und es liegen so viele abwechselnde Staatsveränderungen dazwischen, daß sich die Wirkung der aristophanischen Satyre in dem allgemeinen Strudel der politischen Unruhen in Athen, zu der Zeit der Hinrichtung des Sokrates gewiß längst würde verlohren haben. Denn die Wolken wurden im ersten Jahre der neun und achtzigsten Olympiade zum ersten Mahle auf das Theater gebracht, und der Tod des Sokrates erfolgte im ersten Jahre der fünf und neunzigsten Olympiade. Sollte also der Dichter das Todesurtheil des Sokrates durch seine Komödie haben beschleunigen

wollen: so hätte er seine Absicht nicht erreicht.

Allein ist es wahrscheinlich, daß der Dichter diese Absicht gehabt habe? War Aristophanes ein so erbitterter Feind des Sokrates, daß er auf eine so blutgierige Rache habe denken können? — Von dieser Feindschaft sagt uns die Geschichte nichts, vielmehr finden wir beyde in so gutem Vernehmen mit einander, als zwischen Männern von so verschiedenem Charakter Statt haben kann. Sie sahen sich einander in Gesellschaften, und Plato bringt den Aristophanes mit dem Sokrates in seinem Gastmahle auf eine Art zusammen, die nicht die geringste Spur eines gegenseitigen Grolls verräth. Noch nach der Aufführung der Wolken trafen sie in ihren politischen Grundsätzen und in ihrem öffentlichen Benehmen bey sehr wichtigen Vorfällen zusammen. Sie waren beyde über die berüchtigte Verdammung der Feldherren, welche bey den arginusischen Inseln gesiegt hatten, einstimmig. Die Komödie der Frösche, worin Aristophanes den Melitus, einen von den An-

Klägern des Sokrates lächerlich macht, und seine satyrische Laune über das Verfahren des Volks mit den unschuldigen Feldherrn ergießt, kam weit später als die Wolken auf die Bühne, und beweiset hinlänglich, daß er so kurze Zeit vor dem Tode des Sokrates kein Feind desselben war.

Nehmen Sie zu allen diesen Bemerkungen noch die, daß es mit den Schlägen der satyrischen Geißel in den Wolken nicht auf den Sokrates, wenigstens nicht auf ihn allein abgesehen war. Ich habe Ihnen schon bemerkt, daß ihm darin Vorwürfe gemacht werden, wie der, daß er sich seinen Unterricht mit großen Summen bezahlen ließ, wovon der Dichter so gut, als die ganze Stadt, das Gegentheil wußte.

Vielleicht war es gerade dieses, was den Sokrates über das Gemählde, das der Dichter unter seinem Nahmen aufstellte, am meisten beruhigen konnte, und auch wirklich beruhigte. Man sagt nähmlich *), Sokrates sey wäh-

*) Aelian V. H. II, 13.

und der Aufführung der Komödie aufgestanden, um besser gesehen zu werden. Das wäre für seine Mitbürger nicht nöthig gewesen. Es war aber bey der Vorstellung eine Menge Fremder gegenwärtig, die das Dionysusfest nach Athen gezogen hatte, und die fragten, wer der Sokrates sey, dessen Maske sie vor sich sahen. Indem er sich ihnen selbst zeigte, foderte er sie auf, nähere Kunde von ihm einzuziehen, um zu erfahren, ob ihm das aufgestellte Gemählde gleiche.

Ein leises Gefühl konnte dem Dichter vielleicht selbst gesagt haben, daß die Uebertreibung in dem Bildnisse der dargestellten Person das Beleidigende in der Darstellung zu mildern pflegt. Die Caricatur hat den Vortheil, daß sie weniger schadet, als sie zu schaden scheint. Manchem würde sein Bildniß noch mehr mißfallen, wenn es seine natürlichen Fehler mit zu genauer Wahrheit darstellte, der vielleicht der erste ist, welcher über die possenhafte Uebertreibung lacht, die ihn in ein Ungeheuer verwandelt. Die Unmäßigkeit der Caricatur vermindert ihre Wir-

kung, und das Falsche, das sie enthält, hilft das Lächerliche darin ertragen.

Aber der Dichter wollte doch den Weisen kränken, indem er seinem Gemählde den Nahmen desselben vorsetzte. — Gewiß wollte er das; denn so wenig ich ihn für einen schlechten Mann erklären möchte: so kann ich ihn doch für keinen gutmüthigen halten. Als Dichter der alten Komödie war er, wie seine komischen Brüder, ein abgesagter Feind aller hervorragenden Charaktere, alles Ernsthaften, alles Feyerlichen. Und Alles dieses schien ihm Sokrates.

Beyde waren über die Thorheiten, die Unsittlichkeit und die Zügellosigkeit des souveränen Pöbels zu Athen völlig einverstanden, nur in der Art, wie sie dieses Unwesen ansahen, wichen sie von einander ab. Aristophanes betrachtete es als einen Stoff, mit dem sich seine komische Ader zum großen Vergnügen seiner lachlustigen Zuschauerschaft ergießen konnte, Sokrates als eine ernsthafte und verderbliche Krankheit, die man mit den Lehren seiner

erhabenen Philosophie heilen müsse. Diese Verschiedenheit der Ansicht in Männern von so verschiedenem Talent und Beruf wird man wenigstens nicht so außerordentlich finden. Sie ist ganz natürlich, ist immer gewesen, und wird immer seyn.

Hierzu kommt, daß der Philosoph dem Dichter mit seiner Heilmethode viel zu weit zu gehen schien, und daß er Mittel anwende, die eben so schädlich seyen, als das Uebel, das sie heilen sollten. Und das waren die neuen Lehren, die der Dichter, theils als müßige Grübeleyen verachtete, theils als dem bisher bestandenen Volksglauben und damit dem Besten des Staats entgegengesetzte Neuerungen scheuete. Und so konnte er glauben, daß Sokrates neue Götter einführe und die athenienfische Jugend verderbe. Er war ein steifer und gestrenger altgläubiger Stadtbürger, der den Fehlern der Regierung durch gelindere und unschädlichere Mittel zuvorzukommen hoffte. Einem witzigen Franzosen unter Ludwig dem funfzehnten war die Verfassung seines Vaterlandes une monarchie absolue limitée par

des chansons," dem Aristophanes war die athenienſiſche eine reine Demokratie, die von dem komiſchen Theater aus regiert wird.

Nach allen dieſen Betrachtungen kann ich mir nicht denken, daß die Komödie des Ariſtophanes die verruchte Abſicht gehabt habe, den Tod des Sokrates zu beſchleunigen; ich kann mir nicht einmahl denken, daß ſie darauf gewirkt habe. Der John Bull zu Athen hat die Caricatur belacht; aber er lachte auch über ſein eignes Gemählde, das der nähmliche Dichter ihm in der Perſon des albernen Demos vor die Augen ſtellte. Den Athenienſern ging Lachen über Alles, und das leichtfertige Volk zu Athen verachtete, wie jedes leichtfertige Volk, nicht Alles, worüber es lachte, am wenigſten verfolgte es den Gegenſtand ſeiner luſtigen Laune. Alles, was man zugeben kann, iſt, daß ein ſo öffentliches Schauſpiel die Vorwürfe, die Anfangs nur in einem kleinen Kreiſe herum gingen, in allgemeinen Umlauf brachte, ehe ſie zu gerichtlichen Klagepunkten gemacht wurden *).

*) Plato in Apol. Socr.

Es müssen also wohl andere Ursachen gewesen seyn, denen wir das letzte Schicksal des Weisen zuzuschreiben haben, und diese finden wir in den damahligen Zeitumständen und in der politischen Lage der athenienfischen Republik.

Das Wahrscheinlichste, was sich aus den zerstreueten Nachrichten über die letzten Auftritte in dem Leben des Sokrates herausbringen und zusammensetzen läßt, ist, daß ihn seine unerschütterliche Rechtschaffenheit in den kritischen Vorfällen, woran er nach seiner Bürgerpflicht Antheil nehmen mußte, allen Faktionen verhaßt gemacht hatte. Während der achtmonathlichen Regierung der sogenannten dreyßig Tyrannen hatte er Befehl erhalten, einen gewissen Lean von Salamin, einen Mann, dessen Reichthümer die Gewalthaber sich durch seine Hinrichtung bemächtigen wollten, gefangen zu nehmen. Er begab sich nach Hause ohne diesem Befehle zu gehorchen. Es ging in diesen Revoluzionszeiten wie in unsern Tagen; die herrschende Parten verdammte zum Tode, die sie berauben wollte, und in den acht Monaten der Herrschaft der dreyßig Tyrannen,

wurden nicht weniger als funfzehn Hundert Bürger umgebracht, unter denen auch Leon von Salamin war.

In diesen Zeiten des Schreckens und der Gewaltthätigkeit, wo die machthabenden Factionen mit jedem Tage änderten, war es dem rechtschaffenen Bürger, der nothwendig einer jeden mißfallen mußte, schwer, ihrer Wuth zu entgehen, und nicht als ein Opfer der Einen oder der Andern zu fallen, so bald sich Ankläger fanden, die ihn vor das blutdürstige Gericht schleppten. An die Spitze der Verschwörung gegen den Sokrates stellten sich drey Ankläger, deren ehrlose Nahmen der unbefleckte Ruhm ihres Schlachtopfers auf die Nachwelt gebracht hat, Anytus, Lykon und Melitus, dieser ein armer beleidigter Poet, den die beyden Erstern, ein Paar reiche Wüstlinge, leicht hatten gewinnen können. Anytus war ehemahls der verschmähete Liebhaber des jungen und schönen Alcibiades gewesen *), den es immer noch auf dem Herzen hatte, daß So-

*) Plut. in Alcib.

rates die Keuschheit des Jünglings den Schlingen seines Verführers entrissen hatte; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er, wie man sagt, diese Fehlschlagung dem Weisen bis an sein Ende nachgetragen habe.

Die Anklagepunkte waren: daß Sokrates die vaterländischen Götter läugne und die Jugend verderbe. Das Gericht, vor welches die Anklage gebracht wurde, war nicht der Areopagus, den man nur in den Zeiten der Anarchie der Gesetze bey einem solchen Proceß vorbeygehen konnte. Es bestand aus einer Art von Geschwornen, die aus dem Volke genommen und in Athen Heliasten genannt wurden. Dießmahl waren sie aus dem niedrigsten Pöbel gewählt, eine Rotte elender Werkzeuge, die man leicht zu jedem Frevel erkaufen konnte. Vor diesen trat der verleumdete Weise auf, um sich durch eine Schutzrede, von der uns Plato die wesentlichen Punkte in seiner Apologie des Sokrates aufbehalten hat, zu rechtfertigen. Wenn er, wie wir nicht zweifeln können, den Inhalt dieser Schutzrede richtig aufgefaßt hat: so müssen wir gestehen,

daß sie wenig geeignet war, seine Richter für sich zu gewinnen. Sie mußten die Hochherzigkeit, die Unerschrockenheit des Weisen, der sich seiner Unschuld und Ueberlegenheit über ihre abgezehrte, bleiche und zitternde Rotte bewußt war, so wie den heitern Spott, mit dem er auf seine Feinde herab sahe, für den verachtenden Trotz halten, durch welchen sie sich in jedem Worte gedemüthigt fühlten.

Der Urtheilspruch war so, wie man ihn von solchen Richtern erwarten konnte. Sokrates wurde verdammt, den Giftbecher zu trinken, und dieses Todesurtheil würde sogleich vollstreckt worden seyn, wenn der Verzug der Rückkunft des Schiffes, auf welchem Theseus nach Kreta gefahren war, und während dessen Abwesenheit kein Verurtheilter hingerichtet werden durfte, ihm nicht einen Aufschub von einigen Wochen gewährt hätte. Diesen Zeitraum benutzte Sokrates, um sich mit seinen Freunden über die wichtigsten Gegenstände menschlicher Gedanken, die Vaterlandsliebe und die Unsterblichkeit der Seele zu unterhalten, und diese Un-

Unterhaltungen hat uns Plato in seinen Dialogen Kriton und Phädon aufbewahrt. In beyden strahlt uns der helle Verstand, die reine Wahrheitsliebe und die hohe Seelenruhe des Weisen mitten in seiner schauervollen Lage durch das tiefe Dunkel seines Kerkers entgegen. Ich wage es nicht, Ihnen seine erhabene Tugend und die himmlische Heiterkeit seiner großen Seele zu schildern, welche die düstere Scene in diesen entscheidenden Momenten erhellet, da sie der göttliche Plato in dem schönsten und rührendsten seiner Gemählde selbst dargestellt hat *).

Ich habe bey der Schilderung der Person des Sokrates und der Darstellung seiner Philosophie länger verweilt, als ich vielleicht gesollt hätte. Allein ihre Ausführlichkeit wird uns für die Folge schadlos halten, indem sie über den Weg, den er der Philosophie eröffnet hatte, so wie über die eigenthümliche Gestalt des griechischen Sinnes ein Licht verbreitet, das mir erlauben wird, in der Zukunft kürzer zu seyn. Denn wir können diesen wahrhaft griechischen Weisen

*) Plato in Phaed.

im seinem Leben, Handeln und Denken als den Repräsentanten und das echte Musterbild des griechischen Sinnes ansehen. In ihm wird er in seiner ganzen Feinheit, Klarheit, Heiterkeit und Lebendigkeit, in seiner Gewandheit und Behendigkeit, verbunden mit thätiger und unüberwindlicher Festigkeit des Willens, sichtbar; und so können wir in dem Gemählde Eines Mannes das Gemählde eines ganzen Volkes anschauen.

Acht und dreißigster Abend.

Xenophon.

Sokrates hatte nun der griechischen Philosophie eine völlig veränderte Richtung gegeben, durch ihn hatte sie eine ganz neue Aussicht erhalten. Sie hatte die Aussicht auf die Sinnenwelt aufgegeben, und sich zu der Verstandeswelt gewendet. Sie hatte die physischen Untersuchungen aufgegeben, und begann nur mit den moralischen, oder wie Cicero sehr sinnreich sagt*): Sokrates hatte die Philosophie vom Himmel herabgerufen und sie in die Städte und Häuser eingeführt.

Sie hatte durch diese gänzliche Umwandlung nicht allein an Wahrheit und Evidenz, sie hatte auch an Umfang gewonnen. Denn sie hatte ein neues Feld erobert, und war von diesem in Alles, was daran grenzte, fortgedrungen. Sie begann mit einem praktischen Zwecke, aber dieser führte sie zu theoretischen Untersuchungen.

*) Cic. Qu. Tusc. V. 6.

In diese Felder theilten sich die Weltweisen, die von der Schule des Sokrates ausgingen, je nachdem sie von ihrer Lebensart, ihrem Geschmacke und ihrem Bedürfnisse auf verschiedene Wege geleitet worden. Das erste Beyspiel dieser Verschiedenheit gaben Xenophon und Plato. Beyde waren unmittelbare Schüler des Sokrates; aber der Erstere nahm aus der Philosophie seines Lehrers nur das in seine Schriften auf, was ihm für das praktische Leben nützlich schien, um es in mannichfaltigen Einkleidungen in einer einfachen und eleganten Manier auf die Nachwelt zu bringen. Er gehörte seit seinem sechszehnten Jahre zu den jüngern Freunden des Sokrates, der ihn selbst aufgesucht, und in seine Gesellschaft gezogen hatte. Er begegnete dem jungen Xenophon einst in einer engen Straße, hielt ihm seinen Stab vor und fragte ihn: Jüngling! wo willst du hin? — Ich will etwas kaufen, sagte Xenophon. — Sokrates erwiederte: Willst du Weisheit kaufen, so komm mit mir. Das, was ihn bewog, sich dieses Jünglings zu bemächtigen, war seine seltene Schönheit;

denn Sokrates glaubte, daß in einem schönen Körper eine schöne Seele wohne.

Xenophon widmete sich dem Kriegsstande, und die Talente, womit ihn die Natur so reichlich begabt, und die er durch alle Arten nützlicher Kenntnisse, die nur einige Verwandtschaft mit dem Kriege haben, sorgfältig ausgebildet hatte, machten ihn zu einem der ersten Feldherrn seiner Zeit; so wie die Schönheit seines Genies und das Studium der sokratischen Philosophie zu einem der angenehmsten und lehrreichsten Schriftsteller, und beydes in einer Person vereinigt, zur Zierde seines Vaterlandes und des menschlichen Geschlechts.

Nach der gemeinen Sage soll er in seinem ersten Feldzuge der Schlacht bey Delium beygewohnt haben, und sie setzt hinzu, Sokrates habe ihn am Ende derselben von dem Wahlplatze weggetragen. Eine ähnliche Anekdote erzählt man von dem Alcibiades. Das hat die ganze Nachricht von diesem ersten Feldzuge des jungen Xenophons verdächtig gemacht. Man hat sein Geburtsjahr so spät herabgesetzt, daß er in der Schlacht bey Delium erst könnte

fünf Jahre alt gewesen seyn. Diese Zeitrechnung wird durch die Anrede des Phalinus, eines Feldherrn in dem Heere des jüngern Cyrus, worin er ihn einen Jüngling nennt *), allerdings begünstigt; denn damahls müßte Xenophon nach der gemeinen Meinung bereits acht und vierzig Jahre alt gewesen seyn, und das würden wir jetzt, nach unserer Schätzung, für ein zu hohes Alter für einen Jüngling halten. Allein das griechische Wort, das man durch Jüngling übersetzt hat**), und das auch einen jungen Mann bezeichnet, läßt einen weitern Umfang zu, und begreift auch Männer von vierzig Jahren, von welchen Xenophon, wegen seiner Schönheit und vollen Haarwuchses, das Ansehen haben konnte ***), zumahl wenn wir außerdem noch annehmen, daß ihm der ältere Feldherr in der Hitze des Streites sein jüngeres Alter habe verwerfen wollen.

*) Xenoph. Rückzug II. 10.

**) νεανισκος.

***) S. Fortia vie de Xenophon p. 25.

Doch sey es mit diesem ersten Feldzuge des Xenophon wie es will; — denn er kann ihm doch nur in einem niedrigen Range beygewohnt haben — sein merkwürdiges kriegerisches Leben fängt erst mit seinem Feldzuge in dem Heere des jüngern Cyrus an. Er erzählt uns selbst *) wie er dazu gekommen sey, und diese Erzählung kann einiges Interesse für uns haben, wegen der Art, wie Sokrates zu seiner Entschließung mitgewirkt hat. Proxenus aus Theben, ein Befehlshaber, der schon lange unter den Miethsvölkern des persischen Königs in Asien gedient hatte, schrieb ihm, um ihn zu dem Cyrus einzuladen, von dem er mehr würde zu hoffen haben, als in seinem Vaterlande. Um diese Zeit hielten sich in den vornehmsten griechischen Städten Kriegsbefehlshaber auf, die während des Friedens die Gelegenheit wahrnahmen, sich in fremden Kriegen hervorzuthun. In dieser Lage befand sich Xenophon, als er die Einladung des Proxenus erhielt, und er würde sie auch ohne Zeitverlust angenommen haben,

*) Xenoph. Rückz. B. III. c. I. §. 4.

wenn er nicht besorgt hätte, sich dadurch seinen Mitbürgern verdächtig zu machen. Denn Cyrus hielt es mit den Spartanern, und schien diesen gegen die Athenienser beystehen zu wollen. In dieser Verlegenheit wandte er sich an den Sokrates, welcher ihm rieth, das delphische Orakel zu befragen. Er befolgte diesen Rath nur halb. Denn er fragte nicht, ob er seine Reise zu dem Cyrus antreten solle, sondern nur: auf welchem Wege er am besten zu ihm gelangen könne. Das Orakel wies ihm die Götter an, deren Schutze er sich empfehlen müsse. Sokrates verwies es ihm, daß er seine Anfrage nicht auf die Hauptsache gestellt hatte, und war der Meinung, daß er nun thun müsse, was ihm die Götter geheißen hätten. Er machte sich auf den Weg, und traf den Proxenus und Cyrus zu Sardes.

Der Feldzug fiel unglücklich aus, Cyrus wurde in der Schlacht bey Cunaxa getödtet, und sein Heer zerstreuet. In dieser allgemeinen Niederlage blieb der kleine Haufen von zehn Tausend Griechen durch ihre überlegene

Kriegskunst unüberwunden. Was den Barbaren in offenem Felde nicht gelungen war, hofften sie durch Verrätherey auszurichten. Sie luden den ersten spartanischen Feldherrn in das Zelt des Satrapen Tissaphernes, unter dem Vorwande, mit ihm über ihren Abzug zu unterhandeln. Der Oberbefehl war durch den Tod der höhern Befehlshaber dem Xenophon zugefallen, um das griechische Heer wieder in sein Vaterland zurück zu führen. Allein es war von dem Wege durch Kleinasien abgeschnitten, und die Barbaren verlangten, daß sie ihnen ihre Waffen abgeben sollten. Diesem feigen und gefährlichen Entschlusse widersetzte sich Xenophon, und erhielt die Beystimmung seiner Mitsoldaten zu seinem Vorschlage, den Weg durch Armenien bis an das schwarze Meer einzuschlagen. Der Marsch dahin dauerte nicht weniger als zwey volle Jahre von dem April des dritten Jahres der vier und neunzigsten Olympiade, bis in den März des ersten Jahres der fünf und neunzigsten. Er war lang und beschwerlich. Zuerst sah sich das kleine Heer von einem zahlreichen

und der Wege kundigem Feinde verfolgt, wobey Xenophon das Hintertreffen, als den gefahrvollsten und bedrohtesten Theil desselben, unter immer erneuerten Gefechten, anführte. Ueberall hatte es aber in einer langen Gebirgskette, in unwirthbaren Wüsten, unter einem rauhen Himmel, auf steilen Wegen, in den unfreundlichsten Jahreszeiten, mit tausendfachen Schwierigkeiten zu kämpfen und Mühseligkeiten aller Art zu ertragen.

Das Andenken dieses in der Kriegsgeschichte so berühmten Rückzugs, hat Xenophon selbst durch seine Beschreibung verewigt. Dieses unsterbliche Werk ist ein noch unübertroffenes Meisterstück der einfachsten Eleganz, das durch die Mannichfaltigkeit und das immer erneuerte Interesse der Begebenheiten, auch den unkriegerischen Leser vom Anfange bis zu Ende anzieht, und mit dem nur Cäsars Denkwürdigkeiten und Friedrichs des zweyten Histoire de mon tems zu vergleichen sind.

Da Xenophon auf seiner Rückkehr an der Schlacht bey Koronea gegen die Theba-

ner in dem spartanischen Heere Theil genommen hatte: so wurde er von seinen Mitbürgern verbannt, in Lacedämon aber mit großen Ehrenbezeugungen und Belohnungen aufgenommen. Er erhielt ansehnliche Güter in Elis, wo er auf seinem Landsitze Scyllus nicht weit von Olympia sein übriges Leben bis in ein Alter von neunzig Jahren zubrachte.

Aus diesem kurzen Abrisse eines so thatenreichen Lebens werden Sie schon ohne mein Erinnern schließen, daß der praktische Weise, den ich Ihnen geschildert, sich mehr die Lebensweisheit, als die Spekulazionen seines Lehrers werde zu eigen gemacht haben; und so finden wir es in seinen Schriften, insonderheit in seiner Cyropädie und seinen Denkwürdigkeiten Sokrates, welche die nützlichsten und wichtigsten Maximen der Weisheit und Tugend in mannichfaltigen und immer reizenden Einkleidungen enthalten.

In den Denkwürdigkeiten führt Xenophon den Sokrates selbst auf den Schauplatz, und eben das thut Plato in seinen Dialogen. Aber wie verschieden erscheint der Weise

in beyden! In jenen tritt er nie aus der Sphäre der Wahrheiten und Untersuchungen, die der Erfahrung und dem gemeinen Verstande nahe genug liegen, um jedem, der einige Aufmerksamkeit und Lehrbegier dazu mitbringt, erreichbar. Der Sokrates des Plato hingegen erhebt sich in die höhern Regionen der Gedanken, und verfolgt die moralischen und theoretischen Wahrheiten bis zu ihren tieferen Gründen. Welcher von beyden hat uns den wahren Sokrates dargestellt?

Ueber diese Frage ist viel gestritten worden, und ich wundere mich gar nicht, daß sich mehrere für den Xenophon erklärt haben. Man hatte sich mit der einmahl allgemein gewordenen Ueberzeugung durchdrungen, daß die sokratische Philosophie auf das Praktische ausgegangen sey. Das ist in der Hauptsache wahr, wenn es nur nicht bis zur Ausschließung alles Theoretischen ausgedehnt wird. Es ist nähmlich wahr, in Ansehung des Zweckes, den sich Sokrates bey seiner Philosophie vorgesetzt hatte. Dieser war allerdings ganz praktisch, aber er bedurfte, wenn er sollte

erreicht werden, auch theoretischer Wahrheiten. Ueberhaupt ist der Unterschied zwischen dem Theoretischen und Praktischen nicht so schneidend, als die Worte anzukündigen scheinen. Eine jede wahre Theorie, die nicht eine müßige Spekulazion ist, wird praktisch, so bald sie mit unserm Leben und unsern Handlungen in Verbindung gebracht wird.

Sind aber die Reden, welche Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, wirklich von ihm gesprochen worden, oder nur in seinem Geiste gedichtet? — Das ist eine andere Frage, die mit der vorigen zwar verwandt, aber doch noch von ihr verschieden ist. Denn obgleich Plato uns den wahren Sokrates dargestellt hat: so sind doch die Dialogen, worin er ihn aufführt, nur schöne Dichtungen.

Die Reden der Denkwürdigkeiten des Xenophon sind wirkliche Reden des Sokrates. Davon kann uns schon eine flüchtige Ansicht ihres ganzen Planes überzeugen. Sie ordnen die Folge der Gespräche nach den beyden Anklagepunkten, die die Feinde des Weisen

seinen Richtern vorlegten: er habe die vaterländischen Götter geläugnet, und die Jugend verführt. Sie sind also ganz eigentlich eine Schutzschrift des Sokrates; nach dieser ist Alles zusammengereihet, was sie enthalten.

Nun darf man aber fragen, wie seine Reden den Angeklagten hätten rechtfertigen können, wenn er das nicht gesagt hätte, was ihn sein Vertheidiger sagen läßt? Diesem wahrscheinlichen Vernunftschlusse kömmt die Sage zu Hülfe, daß Xenophon die Unterredungen des Sokrates, denen er selbst beygewohnt, mit Abkürzungen und logographischen Zeichen auf der Stelle wörtlich nachgeschrieben und dann zu Hause zusammen geordnet und eingekleidet habe*).

Zu den philosophischen Schriften des Xenophon, und zwar zu den vorzüglichsten, rechne ich auch seine Cyropädie. Sie ist zwar eine Geschichte des Cyrus, aber diese Geschichte dient seiner sokratischen Lebensweisheit nur zur Einfassung. Sie setzt die Lehren

*) Diog. Laert. in Socr. und daselbst Menage.

seiner Philosophie in Handlung, und bringt sie in ein lebendiges Gemählde, das ihre Einwirkung auf die Bildung eines vollkommnen Charakters und ihre Wohlthätigkeit in allen Lagen des menschlichen Lebens darstellt.

Daß er zu dieser Absicht gerade die Geschichte eines Königes, und eines persischen Königes gewählt hat, dazu kann ihn mehr als Ein Grund bewogen haben. Daß er die monarchische Staatsverfassung allen übrigen vorgezogen habe, erhellet aus mehrern seiner Schriften. Da sich unter den griechischen Staaten Sparta am meisten zu dieser Form hinneigte, so hatte er für diesen Staat und seine Jugenderziehung eine Vorliebe, die ihn in seiner Cyropädie scheint geleitet zu haben, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß ihre Empfehlung einer seiner Hauptzwecke bey dem Entwurfe dieses Werkes gewesen sey.

Die Cyropädie ist also ein pädagogischer Roman, dessen Held der Stifter der persischen Monarchie ist. Die Scene der Handlung ist in Gegenden und Zeiten, die den Griechen nicht bekannt genug waren, daß sie

nicht alle die Abweichungen von der wahren Geschichte, die sein Zweck nöthig machte, hätte zulassen sollen. Es war Persien, Assyrien, Babylonien, diese Reiche, die wegen der Weisheit ihrer gelehrten Orden der Chaldäer und Magier so berühmt waren. Denn auch Plato suchte die Muster zu seinen Erziehungsplanen unter den Magiern*).

Die Cyropädie hat daher keinen historischen Werth, und dieser Meinung waren schon sehr befugte Richter unter den Alten**). Sie enthält Nachrichten, die der bewährten Geschichte, und den eigentlichen historischen Schriften des Xenophon selbst widersprechen. So rechnet er Aegypten, das doch erst durch den Kambyses unterjocht wurde, zu den Ländern, die dem Scepter des Cyrus unterworfen waren, und läßt Medien dem persischen Monarchen sich freywillig ergeben, wovon er doch an einem andern Orte***) sagt, daß es Cyrus erobert habe.

*) Plato Alcib. I. c. 17.

**) Cic. Ep. ad Quint. fratr. I. 1.

***) Rückz. B. III. c. 4. §. 56.

Ich enthalte mich ungern, Ihnen etwas von Xenophons übrigen Schriften zu sagen; denn mir ist nur daran gelegen, Ihnen die ganze Schönheit des griechischen Sinnes sichtbar zu machen, und sie ist es in allen seinen Werken.

Neun und dreyßigster Abend.

Plato.

Was Homer den Griechen unter den Dichtern war, das ist ihnen Plato unter den Philosophen. Schon sein bloßer Nahme erweckt die Idee der höchsten Vollkommenheit in der Schönheit seines Genies und in dem Tiefsinne und Umfange seiner Wissenschaft. Ihn zu verstehen, ihm nachzuahmen, auf den Gründen seiner Philosophie fortzubauen war der Stolz seiner Nachfolger bis auf unsere Zeiten, ohne daß sich jemand rühmen könnte, ihn je erreicht zu haben. Selbst die Schwärmer, die sich nach seinem Nahmen nannten, glaubten nur unter dem Schutze seines Ansehens ihren philosophischen Träumen Eingang verschaffen zu können.

Plato war, so wohl als Xenophon, ein unmittelbarer Schüler des Sokrates; aber jener war der poetische und spekulative Ausleger seines Lehrers, dieser der prosaische und

praktische; jener hatte sich der Philosophie ganz gewidmet, dieser hatte sie in sein thätiges Leben verwebt.

Plato war in dem ersten Jahre der acht und achtzigsten Olympiade, acht Jahre vor dem Tode des Sokrates gebohren. Da er in seinen unsterblichen Dialogen alle seine Verwandten verewigt hat: so ist seine ganze Sippschaft auf die Nachwelt gekommen. Sein Vater war Ariston und seine Brüder Glaukon und Adimantus. Seine Mutter Periktione verheirathete sich zum zweytenmahle, und er hat uns auch die Nahmen seines Stiefvaters Pyrilampus und seines Stiefbruders Antiphon nicht verschwiegen**).

Die ersten Flüge seines Genies wagte er in der Poesie, und zwar in der epischen. Da aber sein guter Geist bald einsah, wie weit er dem Homer nachstand: so versuchte er seine Kräfte in der dramatischen Dichtkunst. Er schrieb eine Tetralogie, und hatte sie bereits

*) Plato de Rep. L. I. init.

**) Ebend. in Parmen.

den Schauspielern übergeben, um sie an dem Dionysusfeste aufzuführen. In dieser Zeit hörte er von ungefähr den Sokrates, und wurde so von seiner Syrenstimme bezaubert, daß er von der Stunde an der Dichtkunst entsagte, seine Tragödien zurückfoderte und in das Feuer warf. Seine Phantasie war den Schöpfungen der epischen und dramatischen Dichtkunst nicht gewachsen, aber sie war reich genug, die Philosophie seines Lehrers zu beleben und zu verschönern. Er fühlte sich zu der Poesie der Philosophie gebohren, und folgte seinem Beruf. Er hatte schon vorher, wie jeder Jüngling von seiner Erziehung, die Schulen einiger Philosophen besucht, und sich mit ihren neuesten Systemen bekannt gemacht, mit dem System des Heraklitus bey dem Kratylus und mit der Philosophie des Parmenides bey dem Hermogenes. Allein das Eine hatte Ungewißheit, das Andere Dunkelheit in seiner Seele zurückgelassen; in den Lehren des Sokrates fand er die Evidenz und das Licht, vor welchem alle Zweifel und Dunkelheiten verschwanden. Sein Lehrer hatte

Ich enthalte mich ungern, Ihnen etwas von Xenophons übrigen Schriften zu sagen; denn mir ist nur daran gelegen, Ihnen die ganze Schönheit des griechischen Sinnes sichtbar zu machen, und sie ist es in allen seinen Werken.

Neun und dreyßigster Abend.

Plato.

Was Homer den Griechen unter den Dichtern war, das ist ihnen Plato unter den Philosophen. Schon sein bloßer Nahme erweckt die Idee der höchsten Vollkommenheit in der Schönheit seines Genies und in dem Tiefsinne und Umfange seiner Wissenschaft. Ihn zu verstehen, ihm nachzuahmen, auf den Gründen seiner Philosophie fortzubauen war der Stolz seiner Nachfolger bis auf unsere Zeiten, ohne daß sich jemand rühmen könnte, ihn je erreicht zu haben. Selbst die Schwärmer, die sich nach seinem Nahmen nannten, glaubten nur unter dem Schutze seines Ansehens ihren philosophischen Träumen Eingang verschaffen zu können.

Plato war, so wohl als Xenophon, ein unmittelbarer Schüler des Sokrates; aber jener war der poetische und spekulative Ausleger seines Lehrers, dieser der prosaische und

praktische; jener hatte sich der Philosophie ganz gewidmet, dieser hatte sie in sein thätiges Leben verwebt.

Plato war in dem ersten Jahre der acht und achtzigsten Olympiade, acht Jahre vor dem Tode des Sokrates gebohren. Da er in seinen unsterblichen Dialogen alle seine Verwandten verewigt hat: so ist seine ganze Sippschaft auf die Nachwelt gekommen. Sein Vater war Ariston und seine Brüder Glaukon und Adimantus. Seine Mutter Periktione verheirathete sich zum zweytenmahle, und er hat uns auch die Nahmen seines Stiefvaters Pyrilampus und seines Stiefbruders Antiphon nicht verschwiegen**).

Die ersten Flüge seines Genies wagte er in der Poesie, und zwar in der epischen. Da aber sein guter Geist bald einsah, wie weit er dem Homer nachstand: so versuchte er seine Kräfte in der dramatischen Dichtkunst. Er schrieb eine Tetralogie, und hatte sie bereits

*) Platô de Rep. L. I. init.

**) Ebend. in Parmen.

den Schauspielern übergeben, um sie an dem Dionysusfeste aufzuführen. In dieser Zeit hörte er von ungefähr den Sokrates, und wurde so von seiner Syrenstimme bezaubert, daß er von der Stunde an der Dichtkunst entsagte, seine Tragödien zurückfoderte und in das Feuer warf. Seine Phantasie war den Schöpfungen der epischen und dramatischen Dichtkunst nicht gewachsen, aber sie war reich genug, die Philosophie seines Lehrers zu beleben und zu verschönern. Er fühlte sich zu der Poesie der Philosophie gebohren, und folgte seinem Beruf. Er hatte schon vorher, wie jeder Jüngling von seiner Erziehung, die Schulen einiger Philosophen besucht, und sich mit ihren neuesten Systemen bekannt gemacht, mit dem System des Heraklitus bey dem Kratylus und mit der Philosophie des Parmenides bey dem Hermogenes. Allein das Eine hatte Ungewißheit, das Andere Dunkelheit in seiner Seele zurückgelassen; in den Lehren des Sokrates fand er die Evidenz und das Licht, vor welchem alle Zweifel und Dunkelheiten verschwanden. Sein Lehrer hatte

seine Vaterstadt nie verlassen, um fremde Weisheit in dieselbe zurück zu bringen; sein Staatsbürgerlicher Zweck erfoderte keine andern Kenntnisse, als die er in sich selber fand; sein Durst nach Wissenschaft trieb ihn überall dahin, wo er etwas zu finden hoffte, das ihn befriedigen könnte.

Die Unruhen in Athen hatten ihn veranlaßt, zuerst, während der Herrschaft der dreyßig Tyrannen, bey dem Euklides in Megara seine Zuflucht zu suchen, und hier machte er sich mit den ersten Anfangsgründen der Mathematik bekannt, und kam erst nach der Wiederkehr des Thrasybulus mit den Vertriebenen nach Athen zurück. Sokrates zeichnete ihn bald unter seinen jüngern Freunden aus; er sahe die Vortrefflichkeit seines Genies in einem Traume, in welchem sich der aufblühende Weltweise in der Gestalt eines Schwanes wollte gesehen haben, der sich aus seinem Schooße in die Lüfte erhob. Auch war Plato acht Jahre hindurch der unzertrennliche Gefährte seines Lehrers, und nur der Tod desselben konnte sie trennen. Er begleitete ihn vor

seine Richter, und hatte bereits den Rednerstuhl bestiegen, um ihn in einer Schutzrede zu vertheidigen, als die Richter riefen: „Herunter!“ Man hat das für ein Zeichen des Hasses gegen den Plato ausgelegt; allein, wie es scheint, mit Unrecht. Nach den atheniensischen Gesetzen mußte ein Angeklagter sich selbst vertheidigen, und, wenn es ihm dazu an Beredtsamkeit fehlte: so konnte er sich von einem Redenschreiber eine Rede aufsetzen lassen, die er aber selbst halten mußte. Sokrates hatte dieses nicht nöthig, und darum verwarf er die Rede, welche Lysias für ihn verfertigt hatte *).

Da den lehrbegierigen Plato nach Sokrates Tode nichts mehr an seine Vaterstadt fesselte, so suchte er seine Wißbegier außer derselben zu befriedigen. Unter allen bekannten Ländern waren Italien und Aegypten die nächsten, die wegen ihrer Weisheit in dem größten Ruhme standen, dieses wegen der geheimen Wissenschaft seiner Priester und seiner

*) Quintil. Inst. or. II. 15. 30.

hohen Civilisazion, jenes wegen der ausgezeichneten Männer, die noch aus der Schule des Pythagoras übrig waren. Unter ihnen fand er den Archytas, den Timäus und Philolaus, die ihn mit Achtung aufnahmen, und mit ihrer Philosophie bekannt machten.

Nach Aegypten ging er in der Gesellschaft des Eudoxus, und mit diesem scheint er insonderheit die Astronomie getrieben zu haben; denn dazu fand sich bey den Priestern die beste Gelegenheit, und von ihnen hatte sein Freund ohne Zweifel die astronomischen Tafeln erhalten, die er mit sich zurück brachte.

Er eröffnete seinen Hörsaal nach seiner Rückkunft in dem Garten des Akademus, und von diesem Versammlungsorte seiner Zuhörer erhielt seine Schule den Nahmen der akademischen. Dieses kleine Grundstück hatte drey Tausend Drachmen gekostet *), eine Geldsumme, für welche ein gewisser Anniceris den Plato losgekauft hatte, als er auf der Insel Aegina auf einer Reise,

*) Plut. de Exsilio.

vermöge eines Gesetzes, wonach kein Athenienser bey Lebensstrafe daselbst landen sollte, gefangen genommen und zum Sklaven gemacht worden war. Die Freunde des Plato wollten dem edeln Retter das Lösegeld wieder erstatten. Da er sich aber weigerte, es anzunehmen, verwandten sie es zu dem Ankaufe eines Orts für ihre Zusammenkünfte. Das gemeinschaftliche Kapital wuchs durch verschiedene Vermächtnisse mit der Zeit zu einer Summe an, deren jährliche Zinsen sich auf vierzig Thaler beliefen *). Der Garten hatte an sich keine gesunde Lage; sie war aber durch den Cimon **) um vieles verbessert worden. Hier lehrten Plato und seine Nachfolger bis auf die Einnahme von Athen durch den Sylla, der die schönen Baumgänge der Akademie und des Lyceums umhauen ließ ***).

In den Schatten dieses angenehmen Aufenthaltes philosophirte Plato bis an das Ende

*) Damasc. ap. Phot. c. 242.

**) Plut. in Cim.

***) Ebendas. in Sylla.

seines Lebens; — ein langer Zeitraum, in welchem er seine Lehrstunden nur durch zwey Reisen an den Hof des syrakusischen Tyrannen, den jüngern Dionysius unterbrach. Er hatte diesen Hof schon auf seinen frühern Reisen im dritten Jahre der sieben und neunzigsten Olympiade in seinem vierzigsten Lebensjahre unter dem ältern Dionysius besucht. Seine Freunde in Italien beredeten ihn zu diesem Besuche, um den Tyrannen durch einen Philosophen zu bekehren, und Plato scheint selbst diese Hoffnung gehabt zu haben. Schöner Traum! von dem sie nur zu bald erwachten. Plutarch *) beschreibt uns den schlechten Ausgang dieses philosophischen Abentheuers sehr treffend in den Worten: „Plato hoffte, daß seine Lehren, seine Vorschriften und sein Umgang auf den Tyrannen „wirken würden, allein er fand ihn, wie ein „oft beschriebenes Buch, voller Flecke, das „keine anderere Farbe und Schrift mehr annimmt.“

*) In der Abhandl. quod Philos. cum Principib. confabulari debeat.

Man hätte denken sollen, daß diese getäuschte Erwartung den Weltweisen von der gutmüthigen Hoffnung, einen Tyrannen zu bessern, gänzlich würde geheilt haben. Es dauerte auch ziemlich lange, ehe er diesen Versuch zu wiederholen sich entschließen konnte. Denn erst ein und zwanzig Jahre hernach ließ er sich zu einer zweyten, und vier Jahre darauf zu einer dritten bewegen. Sein philosophischer Freund Dion, der Oheim des jüngern Dionysius stellte ihm den neuen Beherrscher von Syrakus als einen ganz andern Mann vor; er schilderte ihn als einen Freund der Philosophie, der die Zeit nicht erwarten könne, einen Weisen, wie ihn, an seinem Hofe zu sehen. Indeß war der Erfolg dieser beyden letzten Reisen um nichts glücklicher, als der erste.

Plato starb im ersten Jahre der hundert und achten Olympiade an seinem Geburtstage im ein und achtzigsten Jahre seines Alters. Seine spätern abergläubischen Verehrer haben in dieser Zahl seiner Lebenslänge etwas Wunderbares gefunden, und sie

erzählen: „einige Magier, die sich bey seinem „Tode in Athen aufgehalten, haben ihm Tod„tenopfer gebracht, indem sie es für ein über„natürliches Geschick angesehen hätten, die „vollkommenste Zahl erfüllt zu haben *).“

*) Seneca Ep. 58.

Vierzigster Abend.

Plato. Seine Schriften.

Wenn Plato nicht durch den Inhalt seiner Schriften auf die Nachwelt gekommen wäre, so würde ihn ihre Schönheit verewigt haben. In ihnen glänzte der griechische Sinn in so hohem Reize des philosophischen Vortrags, daß seine Bewunderer vergebens versucht haben, die Schönheit ihrer Composizion zu erreichen; sie schätzten sich glücklich genug, wenn sie seine bezaubernde Diktion glaubten nachgeahmt zu haben, indem sie seine glänzende Phraseologie und seine gefälligsten Bilder in ihre besten Geisteswerke übertrugen.

Er trug seine Philosophie in Dialogen vor. Diese Art der Composizion hat mehrere Unbequemlichkeiten; sie führt uns durch alle Irrgänge der Erörterung einer Frage, von der uns die Abhandlung nur die Resultate giebt. Die dialogische Form kann daher eine Untersuchung leicht verworren und langweilig ma-

chen, wenn sie nicht durch den klaren und bündigen dramatischen Gang des Gesprächs, das angenehme Detail und die schönen Umgebungen desselben das Interesse bis an das Ende lebendig erhält. Alle diese Vorzüge hat die heitere, frische und blühende Phantasie, die ausdaurende Dichtungskraft des Plato, verbunden mit dem feinsten Sinne und dem reifsten Geschmacke, seinen Gesprächen zu geben gewußt.

Jeder seiner Dialogen ist ein philosophisches Drama, das in dem Innern der Seele spielt, und dessen Interesse ein Interesse des Verstandes ist. Er hat seine Exposizion, seine Knoten und seine Entwickelung; er hat seine Scene, seine Dekorazionen; hier einen Säulengang eines Sophisten, dort einen Lustwald mit seinem Ulmbaume; er hat seine bestimmte Zeit, seine bestimmte Veranlassung, — kurz, Alles, was ihn zu einem vollendeten Drama macht.

Sie gehören zu der Gattung von Dramen, welche die Griechen Mimen nannten, und die Darstellungen von Handlungen aus dem

täglichen Leben wären, z. B. ein Damenbesuch, ein Ball, eine Bauernhochzeit, eine Gesellschaftsscene aus dem häuslichen Leben, wie unsere Theegesellschaften. In dieser Gattung hatten die Griechen schon vor dem Plato große Meister, unter denen Sophron und Xenarchus als die größten genannt werden *). Den Erstern scheint Plato am meisten geschätzt zu haben; denn er hatte seine Mimen beständig bey sich und legte sie selbst des Nachts unter sein Kopfküssen **). Eine Gesellschaftsscene unter Philosophen kann nur Gespräche über philosophische Gegenstände, so wie ein weiblicher Koffebesuch Gespräche über Stadtneuigkeiten enthalten. Der philosophische Inhalt schließt also die platonischen Gespräche nicht von der Gattung der sophronischen Mimen aus.

Setzen Sie zu allen diesen anziehenden Schönheiten noch die abstechenden und auffallenden Charaktere der handelnden Personen hinzu, des demüthigen und spottenden Sokra-

*) Arist. Poët. c. I.

**) Quint. Inst. Or. I. 10. 17.

tes und der aufgeblasenen Sophisten in den Hauptrollen, nebst den feinen Schattirungen in den Nebenrollen, setzen Sie endlich zu ihnen die sinnreichen Anspielungen auf die bekannten Lieblingsdichter der Griechen und die geistreiche Laune, die das Ganze durchhaucht, und Sie werden sich einen, wiewohl noch immer unvollkommenen, Begriff von dem Zauber machen können, der die platonischen Dialogen umfließt, und sie jedem gebildeten Griechen so anziehend machte.

Ich habe Ihnen noch nichts von den Mythen gesagt, womit Plato seine unsterblichen Werke durchwebt und verschönert hat. Sie sind von mannichfaltiger Art, und man muß sie in ihre verschiedenen Klassen ordnen, wenn man sie richtig beurtheilen und ihren hohen Werth fühlen will. Ich glaube, daß man sie insgesammt unter die drey Gattungen: der poetischen, der politischen und der theologischen zusammenfassen könne. Wir müssen nicht vergessen, daß Plato seine erhabene Philosophie in das Gewand der schönsten Poesie zu kleiden suchte, nicht aus der klein-

lichen Absicht durch seinen Witz zu glänzen, sondern nach dem höhern Plane, seine Zeitgenossen für die Wahrheit zu gewinnen und sie von den Dichtern abzuziehen, die er aus seiner erdichteten Republik verbannet hatte, weil sie seine reine Sittlichkeit nicht begünstigten. Dazu schienen ihm nun solche Dichtungen unentbehrlich, welche die epischen und dramatischen Dichter ersetzen könnten. Für den Menschen, und insonderheit für den, der erst noch gebildet werden soll, hat ein Wundermährchen einen Reiz, dem er nicht widerstehen kann. Und wenn er diesen entbehren sollte: so mußte er ihm einen Ersatz dafür geben.

Ein solcher sollte ohne Zweifel seine Fabel von der Insel Atlantis seyn, die ich daher zu seinen verschönernden Mythen rechne, und zwar zu den anziehendsten von allen. Ihre ausführliche Beschreibung, in dem unvollendeten Gespräche Kritias, ist eine an sich überflüssige Zugabe zu der platonischen Republik, die auf dieser fabelhaften Insel als realisirt dargestellt wird; sie kann also nur als eine verschönernde Dichtung angesehen werden. Ihre Schönheit

ist auch in der That so groß, daß sie bey den Griechen ein Gegenstand der allgemeinen Bewunderung war. Plutarch drückt sein Entzücken darüber in folgenden Worten aus *):

„Es giebt keine Geschichte, noch Fabel, noch „poetisches Werk, das so prächtig geschmückt „wäre. Aber weil Plato es zu spät an„fing: so starb er, ehe er es vollendet hatte, „und ließ seinen Lesern ein um so empfind„licheres Bedauern über das, was noch „daran fehlt, je größer das Vergnügen ist, „welches ihnen das macht, was er ihnen „giebt. Denn so wie zu Athen der Tempel des „olympischen Jupiters der einzige ist, der un„vollendet da steht, so hat die Weisheit Pla„tons, von der so viele schöne Werke ausge„gangen sind, nur das Gespräch über die At„lantis unvollkommen gelassen."

Zu diesen verschönernden Mythen gehörten auch die allegorischen, die indeß doch eine nähere innere Verbindung mit den vorgetragenen Lehren haben. Denn sie sind bestimmt,

*) Plut. in Sol.

— wie z. B. der Wagen, den die Leidenschaften als unbändige Rosse fortziehen, und den die Vernunft als Führer lenkt; die menschlichen Sitten und Charaktere unter dem Bilde der verschiedenen Metalle, — das Unsinnliche durch sichtbare Gestalten zu versinnlichen.

Die Mythen oder Fabeln, welche ich theologische und politische genannt habe, verschönern zwar den Vortrag auch, schon dadurch, daß sie Erzählungen sind und als poetische Handlungen interessiren; aber sie haben noch einen höhern Zweck. Es giebt nähmlich Gegenstände, die aller Anstrengung des menschlichen Verstandes unerreichbar sind. Wenn also diese Mythen in eine Untersuchung verwebt werden, so sollen sie die Theile derselben, welche außerhalb des Gesichtskreises der Vernunft und der Erfahrung liegen, durch eine Erzählung ergänzen, welche die Beglaubigung der Ueberlieferung oder eines in übernatürliche Geheimnisse Eingeweiheten hat.

Zu solchen Gegenständen gehört zuvörderst die Schöpfung der Welt; denn von dieser ist kein sterbliches Auge Zeuge gewesen, und keine

endliche Vernunft vermag sich zu einem anschauenden Begriffe von ihrem Wie? zu erheben. Die Vorstellung davon liegt also ganz außerhalb der Sphäre der Vernunft und der Erfahrung. Um nun diese Rubrik nicht ganz leer zu lassen, nimmt er in dem Timäus seine Zuflucht zu einer mythischen Darstellung, die er einem Aegyptier in den Mund legt, der sie in der geheimen Weisheit seiner Priester gefunden hat. Man kann also dieses Gespräch durchgängig als einen Mythos ansehen.

Ein anderer theologischer Mythos soll den Zustand der menschlichen Seele vor ihrer Vereinigung mit ihrem Körper darstellen. Was und wo ist sie vor der Geburt des Menschen gewesen? Diese Frage läßt sich weder durch die Vernunft, noch durch die Erfahrung, die beyden einzigen Quellen unserer Erkenntniß, beantworten. Gleichwohl konnte sie Plato am wenigsten umgehen, da seine Ideenlehre geradezu darauf führte. Die höchsten Verstandesbegriffe erhalten wir nicht durch die Sinne, — diese geben uns nur Anschauungen von einzelnen Dingen — woher kommen uns also

diese Begriffe des Verstandes? — Wir erinnern uns ihrer, wenn wir sie an den Eindrücken der Sinne zu entwickeln scheinen, antwortete Plato.

Die menschliche Seele hat also das, was er seine Ideen nannte, bereits in einem vorhergehenden Zustande; sie hat sie aber vergessen, als sie daraus sich in den menschlichen Körper herabstürzte. — Was wissen wir aber von diesem Zustande, was wissen wir von der Präexistenz der Seele, was von ihrer Vereinigung mit dem menschlichen Körper? — Durch Vernunft und Erfahrung nichts, alle diese Gegenstände liegen außerhalb der Sphäre der Vernunft und Erfahrung. Was diese uns nicht sagen können, weiß Plato durch einen Mythos zu ergänzen. Er nennt ihn selbst einen italischen, und weiset uns damit auf den Parmenides *) und Empedokles **) hin.

Das tiefe Dunkel, worin das Daseyn der Seele vor der Geburt des Menschen liegt, deckt

*) S. Th. I. S. 381.

**) Ebendas. S. 359.

auch ihr Schicksal nach seinem Tode. Wenn uns also Plato etwas von diesem Schicksale sagen wollte: so mußte er es in eine fabelhafte Erzählung kleiden. Und in dieser Form stellt er uns das Gemählde von den Belohnungen der Gerechten in dem Schattenreiche dar, das ein Armenier, den er Eris nennt, in einer Ekstase soll gesehen haben.

In einem politischen Mythos schildert er uns die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft. Auch diese liegt außerhalb der Vernunft und Erfahrung. Denn obgleich die bürgerliche Gesellschaft unter Menschen besteht, so bildete sie sich doch in so unmerklichen Stufen, daß ihre allmählige und durch mehrere Geschlechtsfolgen vervollkommnete Bildung von Niemanden ganz beobachtet ist, und keine schriftliche Urkunde hat ihre ersten Schritte auf die Nachwelt bringen können. Plato legt die schöne Fabel von dem Entstehen der bürgerlichen Gesellschaft dem Sophisten Protagoras in den Mund, und es ist zweifelhaft, ob sie dieser oder Plato selbst gedichtet hat.

Diese fabelhaften Theile der platonischen Schriften haben sehr verschiedene Schicksale gehabt. Den spätern enthusiastischen Verehrern ihres Lehrers waren sie die kostbarsten Kleinode; sie waren ihnen nicht ergänzende und verschönernde Erzählungen, sie hielten sie für geheimnißvolle Lehren, worin der göttliche Weise den tiefsten Sinn sollte niedergelegt haben. Einigen schulgerechten Philosophen unserer Zeit waren sie Steine des Anstoßes; sie schienen ihnen ihres Schöpfers, so wie der Philosophie überhaupt, unwürdig.

Beyde Urtheile widerlegt der Augenschein. Denn wer sieht nicht, daß Plato eben so wenig durch seine Mythen etwas beweisen will, als er sie seinen wissenschaftlichen Lehren an die Seite setzt, und ihnen gleichen Rang einnehmen läßt. Aber darum dürfen wir ihnen nicht allen Werth absprechen. Wenn sie auch keine wesentliche Theile seiner Philosophie ausmachen, so sind sie dafür desto glänzendere Schönheiten in den Prachtgebäuden seiner Dialogen. Diese sind hohe Kunstwerke, die nicht bloß durch die Reize ihrer

bezaubernden Composition interessiren sollen, sie bedürfen auch Verzierungen, welche die Einförmigkeit des Lehrens durch das abwechselnde Interesse der Dichtung unterbrechen, und den Ton des Kunstwerks über den Ton des Kathedervortrags erheben.

Plato schrieb für ein geistreiches Volk, dessen rege Phantasie mit immer wechselnden Bildern unterhalten seyn wollte; ein ununterbrochenes Lehren würde den Wißbegierigsten ermüdet haben. Wenn also Plato in seinen Schriften einen popularen Zweck hatte, so konnte er ihn nicht besser erreichen, als wenn er sich nach diesem Geschmacke bequemte. Dadurch konnte er ihnen einen Ersatz für ihre Dichter geben, die er so gern verdrängt hätte; dadurch konnte er neben den Sophisten, mit denen er zu wetteifern hatte, nicht allein seinen Platz behaupten, sondern die schöne Vereinigung der Poesie und Philosophie, worin die Eine die Andere hob, mußte auch über seine sophistischen Nebenbuhler hervorleuchten. Dann mußte er ihnen aber auch in dieser Verschönerung des Vortrages nicht nachstehen. Denn

wir müssen bekennen, daß sie darin Meister wären, wie Sie aus den Beyspielen sehen können, die ich Ihnen davon angeführt habe.

Ein und vierzigster Abend.

Plato. Seine Philosophie. Seine theoretische Philosophie.

Der Grund, worauf Plato seine ganze Philosophie gebauet hat, so wie der Charakter, wodurch sich sein System von den Systemen seiner Vorgänger und Nachfolger unterscheidet, ist seine Ideenlehre. Alles macht diese Theorie von den Wesen der Dinge zu einer der ersten Erfindungen des menschlichen Geistes; der Scharfsinn, womit sie das, was in den Dingen vermischt neben einander ist, sondert und unterscheidet, der Tiefsinn, womit sie das Entgegengesetzte vereinigt, und selbst die dichterische Phantasie, womit sie das, was bloß Gegenstand des reinen Verstandes ist, dem Sinne in Bildern darzustellen sucht; kurz, ihre Wahrheit und ihre Uebertreibung.

Die Augen der Philosophen waren vor dem Sokrates und Plato auf das Welt-

all gerichtet, so wie es den Sinnen erscheint, und so sahen sie darin nur das Veränderliche, das Vorübergehende, das Zufällige; nichts Unveränderliches, nichts Daurendes, nichts Nothwendiges. Diejenigen unter ihnen, die etwas davon von diesem letztern ahndeten, faßten davon aufs Gerathewohl so hohe Abstraktionen auf, die sich allen verständlichen Anwendungen entzogen, Pythagoras in seinen Zahlen, Parmenides in seiner höchsten Gattung des Seyns.

Nichts konnte also dem allgemeinen Zweifel widerstehen, der sich in dem steten Flusse der Dinge, wie ihn Heraklit gelehrt hatte, den Sinnen aufdringt. Da trat Plato auf, und wies, neben der Wirklichkeit der Dinge auf ihr Wesen, neben den Quellen des Scheines in ihnen auf ihre Wahrheit, neben ihrem Veränderlichen auf ihr Unveränderliches, neben ihrem Zufälligen auf iht Nothwendiges hin.

Plato sahe — und vielleicht zuerst in der Mathematik, die er eben darum mit so großem Eifer betrieb, — er sahe ein Reich

ewiger Wahrheiten, in welchen Alles unveränderlich, nothwendig und allgemein ist. Dieses sind die Wahrheiten, welche etwas von dem Wesen der Dinge aussagen, und die Sokrates durch seine Definizionen erkannte. Er schloß also: es muß etwas Unveränderliches und Nothwendiges in den Dingen geben, und das ist ihr Wesen; alles andere gehört zu ihrer Wirklichkeit, dieses ist veränderlich; jenes wird von dem Verstande, dieses von den Sinnen erkannt; denn die Gegenstände des Verstandes sind das Mögliche, die Gegenstände der Sinne sind das Wirkliche. Die Gegenstände des Verstandes sind das, was Plato Ideen nannte *).

Ich habe gesagt, daß diese Ansicht der Dinge, als Gegenstände der Erkenntniß, den Plato bewog, der Mathematik einen so hohen Werth beyzulegen. Das höchste Ziel seines Strebens war, die Philosophie zu dem Range einer vollkommnen Wissenschaft zu er-

*) Arist. Met. I. 4.

heben. Die Wissenschaft aber war ihm die Erkenntniß des Nothwendigen. Es hat also Alles in ihr den höchsten Grad der Gewißheit, die Gewißheit, die gegen alle Zweifel beruhigt, und selbst nicht, wie die Wahrscheinlichkeit, verschiedene Grade zuläßt. Denn sie ist entweder ganz da, oder gar nicht. Von dem Wesen der Dinge haben wir eine Wissenschaft, von dem Wirklichen nur eine Meinung, d. i. eine ungewisse Erkenntniß. Es giebt also von jedem Dinge nur Eine Wissenschaft, aber es kann viele Meinungen darüber geben.

Diese Wissenschaft fand Plato nun in den mathematischen Wahrheiten; denn diese sind nothwendige Wahrheiten, und es ist also eine völlig gewisse Erkenntniß davon möglich. Das war die Ursach, warum er nicht allein selbst das Studium der Mathematik so eifrig trieb, sondern auch ein Gleiches von seinen Schülern verlangte. Denn die Ueberschrift über der Thür seines Hörsaals verbot jedem Ungeometrischen den Eintritt.

Sokrates hatte das Studium der Geometrie, als ein müßiges Spiel des Verstandes, ganz verworfen, und von den mathematischen Wissenschaften nur, wegen ihres Nutzens im bürgerlichen Leben, der Arithmetik einen Werth beygelegt *). Allein dieses Spiel, das die Geometrie dem Verstande gewährt, hatte nach Platos Urtheile einen hohen Nutzen. Es war ihm nämlich die beste Vorübung des Verstandes zur Wissenschaft. „Die Geometrie, sagt er, reinigt das innere „Auge, und gewöhnt es zu dem Anschauen der „Ideen **).“ Diesen Nutzen legte er ihr bey, weil ihre Gegenstände, zwischen den sinnlichen Bildern und den Ideen in der Mitte stehen ***), und diesen Platz nehmen sie ein, so fern sie an beyden Theil nehmen. Ihre Begriffe sind Verstandesbegriffe und Ideen, weil ihre Wahrheiten nothwendig sind; aber diese Verstandesbegriffe werden in den sinnlichen Bildern der geometrischen Figuren angeschauet,

*) Xenophon Mem. Socr. IV, 7.

**) Plato Rep. VII.

***) Arist. Met. I, 6.

und das ist es, was den Uebergang zu der Wissenschaft durch das Studium der Geometrie erleichtert.

Wie fest Plato diesen hohen geistigen Nutzen der Geometrie ins Auge faßte, beweisen seine Urtheile über die Auflösung des Problems von der Verdopplung der Körper. Dieses hatte noch ganz andere Schwierigkeiten, als das Problem von der Verdopplung der Flächen, das Pythagoras bereits gelöset, und man kann daraus sehen, welche Fortschritte die Geometrie seit dieser Zeit gemacht hatte. Die Aufgabe wurde durch eine Begebenheit veranlaßt, von der man nicht mit Gewißheit sagen kann, ob sie wahr oder eine nützliche Erdichtung sey. Die Karier sollten, nach dem Ausspruche des Orakels, dem Apollo einen Altar errichten, der ein doppelt so großer Würfel sey, als der, woraus der bisherige bestand. Das veranlaßte das berühmte Problem von der Verdopplung des Cubus. Es kam hier darauf an, zwischen einer Seite des kleinern Würfels und einer doppelt so großen Linie zwey mittlere Propporzionallinien

zu finden. Einige Freunde des Plato, Archytas, Eudoxus und Monechmus brachten ihm ihre Erfindungen, diese Linien mechanisch zu zeichnen. Allein er wies sie damit ab; denn, sagte er, „so gehe das „Gute der Geometrie verlohren, indem „sie wieder zu dem Sinnlichen zurükkehre, sich „nicht nach oben erhebe und die ewigen und „unkörperlichen Bilder nicht zu Hülfe nehme, „nach welchen Gott ewig Gott ist. — Es „ist," setzte er hinzu, „dem Gott einerley, „ob er einen großen oder kleinen Altar hat; „es ist ihm daran gelegen, daß wir unsern „Verstand üben."

Zu den Eigenschaften, wodurch sich die Ideen von allem Wirklichen unterscheiden, und durch welche sie Fundamente der Wissenschaft sind, setzte Plato diese drey oben an: sie sind 1) einzig; denn es giebt von jeder Art von Dingen nur Eine Idee, 2) daß sie unveränderlich, und 3) daß sie ewig und nothwendig sind. An dem einzelnen Dinge mag noch so viel geändert werden, so kann es doch das Wesen seiner

Art nicht verlieren; die einzelnen Dinge können untergehen, aber das Wesen ihrer Art und die Idee desselben, bleibt ewig.

Bisher haben wir dem Schöpfer der Ideenlehre noch immer folgen können; der Unterschied des Wesens und des Wirklichen, des Beharrlichen und des Veränderlichen in den Dingen leuchtet auch dem unbelehrten Verstande ein, sobald er nur einmahl darauf hingewiesen ist, und seine Spekulationen würden überall bey dem keinen Widerspruch gefunden haben, der die Dinge nicht bloß mit den Sinnen betrachtet, wenn er sich in diesen Grenzen gehalten hätte.

Allein seine weitere Ausbildung dieser Lehre führt auf Schwierigkeiten, bey denen diejenigen leicht anstoßen mußten, die dem hohen Fluge seines Verstandes und seiner Phantasie nicht folgen konnten.

Er verband zuvörderst seine Ideenlehre mit seiner Theorie von dem Entstehen des Weltalls. Nach dieser ist Alles wirklich geworden, indem Gott der Materie, als dem Stoffe aller Dinge eine regelmäßige

Form gegeben hat. Diese Formen sind die Ideen, und durch sie nehmen die wirklichen Dinge an den Ideen Theil; die Körper sind Körper, durch ihre Theilnehmung an den Ideen. Ein jedes Ding oder Alles was ist, ist es durch die Idee, woran es Theil nimmt. Diese Theorie, und selbst ihre Sprache, hatte er aus der Philosophie des Parmenides entlehnt; er hatte sie aber in vielen Stücken berichtigt und erweitert. Der eleatische Weltweise kannte nur Ein Seyendes; das ganze Weltall ist, nach seiner Theorie, dadurch, daß das Viele zu der höchsten Gattung der Dinge gehört, oder dadurch, daß es ein Ding ist. Nach dem Parmenides war das Seyn nur in dem Einen, nach dem Plato war es auch in dem Vielen, denn es giebt viele Gattungen von Dingen, außer der höchsten. Eine jede hat aber ihr Wesen, und die Wesen der Dinge sind unveränderlich.

So sind die Ideen des Plato in den einzelnen Dingen, so sind sie in concreto; wie sind sie aber außer ihnen oder in abstracto? — Haben sie ihr eignes Be-

stehen, oder sind sie nur in dem Verstande? Sich die Ideen als für sich bestehend zu denken, wird dem reinen Verstande so schwer, daß man sich nicht wundern darf, wenn er sich dagegen gesträubt hat. Ich kann daher auch diejenigen kaum tadeln, denen es nicht hat beygehen wollen, eine so auffallende Ungereimtheit auf den göttlichen Plato kommen zu lassen. Indeß getraue ich mich nicht, seine Rechtfertigung über diesen kritischen Punkt seiner Philosophie zu übernehmen. Ich glaube vielmehr, daß er den Ideen allerdings ein eigenes abgesondertes Bestehen beygelegt habe; das ist wenigstens außer allem Zweifel, daß mehrere seiner spätern Verehrer, die ihn gewiß nichts Ungereimtes wollten sagen lassen, ihn so verstanden haben. Und mir scheint es, daß man ihn nicht anders verstehen kann.

Schon der Wink, den wir überall bey seinen Nachfolgern sowohl, als bey seinen Gegnern *) finden, daß er in seiner Ideen-

*) Arist. 1. 6. XIII. 4. Eth. ad. Nic. 1. 6.

lehre weiter gegangen sey, als Sokrates, läßt uns vermuthen, daß er seinen Ideen ein eignes Bestehen beygelegt habe. Daß das Allgemeine von dem Einzelnen in dem Verstande abgesondert werde, darüber waren sie mit ihm einverstanden, und in dieser Absonderung dachte es Sokrates in seinen Definizionen auch. Wie konnte er nun über diese richtige Vorstellung hinausgegangen seyn, wenn es nicht dadurch geschehen war, daß er dem Allgemeinen, als Ideen von den Dingen, ein eigenes Bestehen außer dem Verstande beylegte?

Setzen Sie aber noch hinzu, daß Plato zwey Arten des Seyns angenommen, das Seyn überhaupt, und das wesentliche Seyn, so wird es Ihnen beynahe unvermeidlich scheinen, daß er sich, außer dem Bestehen des Einzelnen und Wirklichen, um die Parallele vollständig zu machen, auch ein Bestehen des Allgemeinen und des Wesens müsse gedacht haben. So wie das Seyende *)

*) ὄν. [illegible]

überhaupt für sich besteht, so muß auch das wesentlich Seyende *) für sich bestehen.

Wie kann aber das Allgemeine, eine Art, eine Gattung, wie kann etwas, außer dem Einzelnen und Wirklichen, für sich bestehen? Für den reinen Verstand freylich nicht; aber darum auch nicht für die Phantasie? Und wann war der tiefsinnige Verstand des göttlichen Plato ohne seine dichtende Phantasie?

Das was seinem kältern und besonnern Schüler **) eine bloße Abstraktion war, das war in der Seele des phantasierenden Lehrers ein Bild. Die Ideen waren ihm keine bloße Verstandesbegriffe, die wir in den einzelnen Dingen wahrnehmen und von ihnen absondern; sie waren ihm die Urbilder, die vor allem Einzelnen und Wirklichen von Ewigkeit her da gewesen sind, und für sich bestanden haben, und denen das Einzelne und Wirkliche in seinen Hauptzügen ähnlich ist.

*) ὄντως ὄν.

**) Aristoteles.

Das Urbild der Kugel hat von je her bestanden, es hat bestanden, ehe der Weltschöpfer die himmlischen Sphären gebildet hat, und wird ewig bestehen, auch wenn die himmlischen Sphären nicht mehr sind.

Die Ideen des Plato sind also keine bloßen Verstandesbegriffe des Wirklichen, sie sind die ewigen und vollkommensten Urbilder desselben. Davon werde ich Ihnen in der Folge einen unmittelbaren Beweis aus dem Plato selbst geben. Jetzt lassen Sie sich nur einen mittelbaren, künstlichen, aber eben so bündigen Beweis aus dem Aristoteles vorlegen.

Eine Metapher ist eine Verschönerung der Rede, worin man den Begriff Einer Art gegen einen andern von einer andern Art, einen unsinnlichen gegen einen bildlichen vertauscht. Nun sagt er in einer Stelle, wo er sich mit Heftigkeit gegen die platonischen Ideen erhebt *), daß diejenigen, welche sie annehmen, nichts als leere Worte oder poetische Metaphern vorbringen. — Heißt das nicht

*) Arist. Met. XII. 1.

augenscheinlich, daß sie sich entweder gar nichts, oder etwas Bildliches denken?

Was war aber nun die Materie, ehe sie an den Ideen Theil genommen hatte? Sie konnte kein wesentlich Seyendes genannt werden — das sind nur die Ideen; auch kein Seyendes überhaupt — denn das war sie erst, seit dem sie an den Ideen Theil genommen hatte. Was war sie also? Da sie nicht Etwas war, so mußte sie Nichts seyn. So versteht auch Cicero die Meinung des Plato. Er sagt: „Plato glaubt, Nichts sey, „was entsteht und vergeht. Das allein sey, „was immer ist *).“ Allein selbst nach dieser Auslegung ist die Materie Nichts, nicht Etwas, oder vielmehr nichts Seyendes, weil das Veränderliche und Zufällige in jeder Art von Dingen ist. Eine wirkliche Kugel kann von Holz seyn, man kann ihr aber auch einen andern Stoff geben, und die hölzerne verbrennen; das Verstandeswesen ist immer. Die Materie ist also veränderlich und zufällig, und das heißt

*) Cic. Qu. ac. L. [illegible] 58.

in der platonischen Sprache: sie ist nicht. Wir haben also erstlich das wesentlich Seyende, das Unveränderliche, das sind die ewigen Ideen; das Nichtseyende oder das Veränderliche, das ist die Materie; und das Seyende, das durch die Verbindung des Unveränderlichen mit dem Veränderlichen, der Form mit dem Stoffe, entsteht; das ist der Körper.

Die Materie ist also in Platons Sprache kein absolutes Nichts, sondern nur etwas Veränderliches und Zufälliges; sie ist Etwas, das nicht schlechtweg und immer ist, weil sie nur war und seyn wird. Diese Sprache war ihm so eigenthümlich, daß er die Sophistik so charakterisirte: „ihr Gegenstand „sey das Nichtseyende," d. i. das, was nicht immer ist*). Die Argumente der Sophisten, sagte er, sind immer von dem Zufälligen hergenommen. Wenn sie z. B. beweisen wollen, die Tonkunst und die Sprachlehre seyen einerley, so führen sie zum Grunde an, Koriskus sey zugleich ein Tonkünstler und ein Sprachleh-

*) Arist. Met. VI. 2.

rer gewesen. Jedermann sieht, daß diese Vereinigung der Tonkunst und der Sprachlehre in der Person des Koriskus etwas sehr zufälliges ist, und das nennt Plato: Etwas nicht Seyendes. Er versteht also unter dem Nichtseyenden das Veränderliche, was nicht nothwendig und immer ist.

Ich habe bey der Ideenlehre etwas länger verweilen müssen, als Ihnen vielleicht lieb gewesen ist. Denn sie wird in der Folge, bey der Entstehung des Christenthums so wohl, als bey seiner fernern Ausbildung, eine große Rolle spielen.

Zwey und vierzigster Abend.

Plato. Seine Religionsphilosophie. Seine Psychologie.

Plato hatte in der Philosophie seines Lehrers die Morgenröthe einer reinen Religion und einer allgemeinen Vernunftmoral aufgehen sehen. Allein die ersten Strahlen dieser neuen Sonne genügten seinem tiefer forschenden Geiste nicht. Er ahndete, daß ein noch größeres Gebiet des weiten Horizontes der Wissenschaft zu beleuchten sey. Sokrates hatte angefangen, den Menschen auf dem hellen und ebenen Wege der Zwecke oder der Endursachen zu einer leichten Erkenntniß Gottes zu führen; aber er hatte, wenigstens so viel wir wissen, sich nicht in alle Einzelnheiten ihrer Erforschung eingelassen, und noch minder den höchsten Endzweck der ordnenden Gottheit auf das ganze System der Sinnenwelt angewendet. Der Zweck seiner Philosophie war ganz praktisch; er wollte nicht bloß die Wißbegierde seiner

Schüler befriedigen, er wollte sie zu guten Staatsbürgern bilden und sie zum Berathschlagen geschickt machen. Plato mußte einen höhern Flug nehmen.

Wenn auch nicht schon sein philosophisches Dichtergenie das Bedürfniß gefühlt hätte, sich nach allen Seiten in den Regionen der Wissenschaft zu bewegen, so nöthigte ihn seine Lage dazu. Er hatte nach dem Tode seines Lehrers eine Schule eröffnet, worin sich Zuhörer versammelten, die mit griechischem Sinne in ihren philosophischen Untersuchungen nicht das Vergnügen eines geistreichen Verstandesspiels vermissen wollten. Sie wollten über das unmittelbar Nützliche, welches sie vielleicht erschöpft zu haben glaubten, hinaus geführt seyn, und wer wäre dazu geschickter und williger gewesen, als ein Lehrer wie Plato.

Er verschaffte ihnen sogleich in seiner Religionsphilosophie einen reichen Stoff zu spitzfindigen Untersuchungen, indem er seinem Beweise von dem Daseyn Gottes eine Gestalt gab, unter welcher er vor ihm noch nicht erschienen war, ob er gleich von dem sokratischen ausging. —

In den Dingen der Welt ist, sagt er, unend- lich mannichfaltiges Gutes; es muß ihnen aber von einem andern Wesen ertheilt seyn, und die- ses muß selbst gut, es muß das selbststän- dige Gute seyn, und das war der Nahme, unter dem er die Gottheit verehrte.

Wenn wir einem Fragmente, das man ihm beylegt*), und das Stobäus unter sei- nem Nahmen anführt, trauen dürften: so wür- de dieser Beweis eine noch metaphysischere Ge- stalt gehabt haben. Allein die Nahmen, die dieser Sammler seinen Fragmenten beysetzt, sind nicht immer sicher. Es ist indeß so schön, und das darin enthaltene Argument, wie ich glaube, so bündig, daß ich mir das Vergnü- gen nicht versagen kann, es Ihnen vorzulegen. Es lautet so: „Gleichwie man also die par- „ziellen Realitäten, wie die Urbilder der em- „pfindbaren Körper betrachten muß, so muß „ein schönstes und vollkommenstes Wesen wirk- „lich seyn, das alle parziellen Realitäten in „sich hält."

*) Stob. Eclog. phys. L. I. c. 13. Fragm. I.

Dieses beste Wesen ist nun der Ordner des Weltalls. Es hat der Welt das Daseyn gegeben, indem es die veränderliche Materie nach dem Muster der unveränderlichen Urbilder oder der Ideen geordnet hat. Diese Formen aber, die es der formlosen Materie gegeben, sind die vollkommensten, die sie annehmen kann; denn das Beste kann nur das Beste wählen und wirklich machen.

Diese Schlußfolge ist, meiner Ueberzeugung nach, völlig richtig, und ich würde sagen, daß Plato in dieser wichtigen Sache die ganze Wahrheit gesehen habe, wenn ihn der Begriff, den er sich von dem Vollkommensten machte, nicht irre geführt hätte. Er hielt es nämlich für das Schönste; denn Vollkommenheit und Schönheit war ihm einerley. Unter den körperlichen Figuren war ihm aber die Kugel, so wie unter den Linien der Kreis die schönste. Die himmlischen Körper mußten daher eine vollkommen sphärische Gestalt haben, sich in Kreislinien bewegen und ihre Entfernungen mußten nach den wollauten-

den Intervallen musikalischer Töne geordnet seyn.

Diese schönen Träume hat die neue Astronomie durch ihre Himmelsbeobachtungen und die darauf gebaueten Bewegungsgesetze insgesammt zerstört. Die großen Weltkörper sind keine vollkommene Kugeln, sie bewegen sich nicht in Kreislinien, ihre Entfernungen von einander richten sich nicht nach musikalischen Verhältnissen. Die Theile des Weltgebäudes müssen also nach höhern Gründen geformt und geordnet seyn, als um durch Schönheit dem Anschauen zu gefallen. Das Schöne ist nicht immer gut, und das Gute nicht immer schön; das Beste nicht immer das Schönste, und das Schönste nicht immer das Beste. Denn die Schönheit ist die Vollkommenheit in der Erscheinung; sie hat, außer ihren objektiven Gründen, auch subjektive; sie hängt von der Beschaffenheit des Betrachtenden und von der Perspektive ab; was in der Ferne schön ist, kann in der Nähe häßlich scheinen, wie das wohlgestaltetste Gesicht in einem Hohlspiegel. Für den höchsten Verstand ist das Vollkommne nicht

schön, es ist gut. Der beste Wille wählt aber nicht immer das Schönste, sondern das Beste und Nützliche. Die Form der Eingeweide ist nicht schön, sie ist durch ihren Nutzen gut; und es ist Weisheit und Güte, daß der Schöpfer sie unter einer schönen äußern Gestalt verborgen hat.

Wenn Plato in diesem Theile seiner Weltordnung solche Mißgriffe nicht vermieden hat, so werden seine Spekulazionen über die kunstvolle Einrichtung des menschlichen Körpers vor der neuern Physiologie noch weniger bestehen können. Da diese also für uns so wenig Werth haben, und dabey in die kleinsten Einzelnheiten gehen, so würde ich Sie vergebens ermüden, wenn ich ihm bis dahin folgen wollte. Seine Lehre von dem Entstehen der menschlichen Seele wird, wenn sie auch nicht durchgehends richtig ist, doch wenigstens kürzer können gefaßt werden.

Zuerst schuf Gott die höhern Geister, die in dem unmittelbaren Anschauen der Ideen glückselig sind. Mit der Körperwelt schuf er auch die Weltseele. Diese glaubten mehrere

Philosophen des Alterthums nicht entbehren zu können. Denn nach ihrer Meinung muß ein jedes Ding, das sich bewegt, eine Seele haben *). Bis zu dem Gedanken hatten sie sich noch nicht erhoben, daß die Elemente der Körper selbst Kräfte seyn können, welche die Erscheinung der Bewegung wirken.

Wenn aber ein Körper, in dem eine Seele wohnt, ein Thier ist, so muß die Welt ein Thier seyn, nämlich ein intelligibles Thier, d. i., der Verstand muß sie sich als ein Thier denken. Von dieser Weltseele ist jede menschliche Seele ein Theil. Plato verstand aber unter der menschlichen Seele den Theil des innern Menschen, welcher empfindet und den Körper bewegt. Denn er setzte die menschliche Seele aus drey Theilen zusammen, aus dem Verstande, der Vernunft und dem eigentlichen Seelenwesen. Dieses Letztere ist ein Theil der Weltseele, es ist der Sitz der Empfindungen und bewegt den menschlichen Körper, wie die Weltseele die ganze Körperwelt.

*) Cic. de Nat. Deor. II. 12.

Der Verstand ist der Sitz der Ideen, zwischen ihm und der Seele steht die Vernunft oder der vernünftige Theil des Menschen in der Mitte. Die sinnliche und vernünftige Seele gehen mit dem Körper unter, weil sie an der Materie Theil nehmen, die verständige Seele allein dauert fort, und kehrt in ihren ursprünglichen Aufenthalt zurück.

Diese Vervielfältigung der Seelen gehört zu den schwachen Theilen der platonischen Philosophie. Indeß beruhet sie doch auf einigen wahren Ansichten. Es ist wahr, daß die Empfindungen mit dem Körper in näherem Verhältniß stehen, als unsere übrigen Vorstellungen. Durch sie ist die sinnliche Seele abhängiger von der Außenwelt. Aber daraus folgt nicht, daß sie ein besonderes von dem Verstande und der Vernunft getrenntes Wesen sey. Noch weniger folgt es, daß die vernünftige und die verständige Seele zwey Wesen seyen, wovon ein jedes für sich besteht. Ueberhaupt ist schon der Unterschied dieser letztern schwer anzugeben. Wir müssen ihn zu errathen suchen, und es steht dahin, ob wir recht gerathen haben; denn wir

können dabey nur von unsern eigenen Ansichten ausgehen.

In der Stelle, wo **Plato** von den Vorstellungen der drey Seelen spricht*), unterscheidet er sie in **Verstandeswahrnehmungen**, **Gedanken** und **Wahrscheinlichkeit**. Die ersten sind in dem **Verstande**, die zweyten in der **Vernunft**, die dritten in der **sinnlichen Seele**. Diese erkennt ihre Gegenstände durch die Empfindungen, und ihre Erkenntniß ist nur wahrscheinlich. Die ersten haben den höchsten Grad der Gewißheit; denn ihre Gegenstände sind die **reinen Ideen**; die Gegenstände der vernünftigen Seele sind die in die Sinne fallenden Bilder dieser Ideen. Nach unserer Sprache würden jene die angebohrnen Begriffe und die ohne Beweis gewissen Wahrheiten, diese die allgemeinen Begriffe, die wir durch Abstraktion erhalten, so wie die durch Vernunftschlüsse aus den selbstevidenten bewiesenen Wahrheiten seyn.

Die Summe dieser Betrachtungen ist, daß die Ideen schon vor der Geburt des Menschen

*) Rep. VI.

in seinem Verstande in einem körperlosen Zustande gewesen sind, daß er sie seit seiner Vereinigung mit dem Körper vergessen hat, daß er während seinem irdischen Leben durch seine Vernunft, durch die Betrachtung der Sinnendinge in seinem Verstande das Andenken an dieselben wieder erneuere, und daß also alles Lernen nur Erinnern sey.

Diese tiefsinnigen Spekulazionen konnte Plato nicht so nackt dahin stellen; seine reiche Phantasie mußte sie in das Gewand einer schönen Dichtung kleiden. In dieser stellt er uns den Körper als einen Kerker vor, worin der Mensch während seinem Leben auf der Erde eingeschlossen ist, und aus welchem er erst durch den Tod befreyet wird. Dieses Bild mahlt er zu folgendem interessantrn Gemählde aus*).

Man stelle sich eine dunkle Höhle vor, worin das Licht nur von einer Seite einen Zugang hat. In dieser Höhle sind die Menschen so fest angebunden, daß sie ihren Kopf

*) In Rep. VII. init.

nicht umwenden können, und, den Rücken gegen die Oeffnung gekehrt, bloß auf den Theil, der vor ihnen ist, und von dem eindringenden Lichte beleuchtet wird, ihre Augen zu richten genöthigt sind. Ueber ihnen, zwischen den Gebundenen und dem Lichte, ist ein Weg, auf welchem Menschen, einige schweigend, andere redend umher wandeln, indeß ihre Bilder, wie in einer Zauberlaterne, auf die entgegen gesetzte Wand, durch die Oeffnung hinein fallen. Die Bewohner der Höhle werden glauben, die Dinge selbst zu sehen, ob ihnen gleich nichts weiter, als Schatten, in die Augen fallen. Gesetzt, daß wir Einen von diesen Unglücklichen von seinen Fesseln entbinden, und ihn nöthigen, zurück zu sehen, um das Licht und die wahren Dinge anzuschauen: so wird er nicht wissen, ob die Menschen, die er sieht, Schatten oder wirkliche Menschen sind. Wenn wir endlich Einen von ihnen aus der Höhle hervorziehen und an das helle Tageslicht bringen, so wird er vor Schmerzen an den Augen, die das Licht noch nicht ertragen können, Anfangs Nichts sehen.

Nach und nach wird er sich an seinen Anblick gewöhnen, und zuerst des Nachts, und allmählich auch bey Tage Alles anschauen können. Wenn er sich dann seines vorigen Lebens erinnert: so wird er es für ein elendes halten und sich in seinem neuen Leben selig fühlen.

Der Tod sollte nach diesen Ideen dem Menschen kein unglückliches Ereigniß, es sollte ihm das wünschenswertheste seyn; denn er wäre das Leben der Seligen, oder, wie Heraklit sagte, das Leben der Götter. Die Philosophie war auch dem Plato eine Betrachtung des Todes; aber gewiß nicht in dem Sinne, worin sich die Kartheuser mit ihrem memento mori begrüßen. Ihm war die Philosophie die Betrachtung der Ideen, und die Meditazion des Todes also eine Anschauung derselben, wie die seyn wird, die wir genießen werden, nachdem wir durch den Tod aus dem Kerker unsers Leibes werden entlassen seyn.

Ich habe geglaubt, bey der Darstellung der Seelenlehre und Religionsphilosophie des

Plato etwas ausführlicher seyn zu müssen, da er sich in diesen Theilen seines Systems am meisten von Andern unterscheidet. Zugleich ist es hier, wo sich ihre Mischung mit der morgenländischen Philosophie am leichtesten anbringen ließ.

Drey und vierzigster Abend.

Plato. Seine Moralphilosophie.

Wenn Sokrates der Schöpfer der Moral war, so war Plato der Schöpfer der Moralphilosophie. Ich glaube, daß wir diese beyden so nahe verwandten Wissenschaften noch unterscheiden müssen, wenn wir genau reden, und einem jeden Erfinder sein Verdienst richtig zumessen wollen. Die Moral unterrichtet uns von den besondern sittlichen Gesetzen, von den besondern Pflichten und Tugenden, die Moralphilosophie geht auf ihre ersten Quellen zurück. Sie erforscht das höchste Gesetz der Sittlichkeit, den letzten Grund aller moralischen Verbindlichkeit, und gehen, da alle Verbindlichkeit aus der Vorstellung des Guten entsteht, auf das allgemeinste und höchste Gut zurück. Sokrates war bey der Moral stehen geblieben, er hatte sich auf die besondern Naturgesetze und ihre nächsten Gründe beschränkt. Es hatte ihm eingeleuchtet, daß es ungeschriebene Gesetze gebe, denen

die *geschriebenen* gemäß seyn müssen, wenn sie weise und gut seyn sollen; daß Etwas das höchste Gut sey, und daß dieses nur der Verstand seyn könne, weil nur dieser alle andern Güter unterscheide, die nach ihrem verschiedenen Gebrauche bald nützlich, bald schädlich sind. Das war zu seinem Zwecke genug; denn er hatte nur den Skepticismus der Sophisten zu bestreiten, und sie wegen der Höfeleyen, womit sie dem Volke schmeichelten, zu beschämen. Zu Platons Zeiten waren die Sachen schlimmer geworden.

Die Sophisten hatten die Unsittlichkeit in ein förmliches System gebracht. Sie glaubten bewiesen zu haben, es gebe keine sittlichen Naturgesetze; alle Gesetze seyen das Werk der obersten Staatsgewalt; was diese verordne, sey gerecht. Von Natur sey also keine andere höchste Quelle der Gesetze, des Rechts, der Gerechtigkeit und der Sittlichkeit als die *Gewalt*. Wie das athenienſische souveraine Volk diese Gewalt bey ihrer Gesetzgebung gebraucht habe, lehrt ihre Geschichte, so wie uns die Begebenheiten unserer Zeiten sagen, daß der rohe

Pöbel, wenn die Gewalt in seine Hände kömmt, ein ärgerer Tyrann ist, als der unumschränkteste Monarch je werden kann.

Der Wille eines menschlichen Gesetzgebers kann also nicht die letzte, unabhängige und unbedingte Quelle der Gerechtigkeit und Sittlichkeit seyn. Aber auch nicht, wie die Priester wollten, der Wille der Gottheit? — Auch dieser nicht. Denn wie sollen wir ihn erkennen? Sollen wir, sagt Plato, Alles für den Willen der Gottheit annehmen, was uns die Priester und Dichter dafür ausgeben? Wie viel Ungereimtes und Unsittliches haben uns diese nicht von ihren Gottheiten erzählt! Oder ist nur das gerecht und sittlichgut, was mit dem einzigen wahren Begriffe von dem höchsten Wesen übereinstimmt? Mit diesem stimmt aber nichts überein, als weil es gerecht und sittlichgut ist. Es ist also nichts gerecht und sittlichgut, weil es der Gottheit gefällt, sondern es gefällt ihr, und ist ein göttliches Gesetz, weil es gerecht, sittlichgut und geziemend ist *).

*) Plato in Euthyphr.

Dieser widersinnigen und verderblichen Unphilosophie mußte eine wahre und wohlthätige Philosophie entgegen gesetzt werden, wenn die Tugend, und mit ihr das Heil der Menschheit sollte gerettet werden.

Die größte Schwierigkeit machen hier die Pflichten der Geselligkeit oder die Pflichten gegen andere Menschen; denn die Pflichten gegen sich selbst werden auch dem gröbsten Egoisten in den meisten Fällen einleuchten. Ich habe mich oft gewundert, daß selbst große Weltweise*) unter den Neuern den einzigen wahren Weg, den Plato in dieser Untersuchung eröffnet hat, verlassen haben. Sie zeigen uns, daß der Mensch sich nur in der Gesellschaft mit Menschen vervollkommnen kann. Das ist völlig wahr, und die Elenden, welche außer der menschlichen Gesellschaft durch ein trauriges Schicksal unter die Thiere geworfen und bey ihnen erzogen sind, beweisen es. Auch geben es die moralischen Egoisten gern zu, aber sie halten sich dadurch nicht zu dem geringsten Bey-

*) Wolf in Phil. pract. univ. P. I. §. 220.

trage, zu der geringsten Aufopferung für das Wohl dieser menschlichen Gesellschaft, in der sie ihr Glück finden, verpflichtet. Sie wollen alle Vortheile, die sie ihnen gewähren kann, genießen, ohne etwas für sie zu thun. Die Hauptsache ist, sie zu überzeugen, daß sie durch jeden Beytrag zu dem Wohl anderer Menschen selbst gewinnen, und durch jede Beeinträchtigung desselben an ihrem eigenen Wohl verlieren.

Diesen hohen Standpunkt nahm Plato, und er ist ein so wahrer, ein so edler und so wahrhaft sittlicher, daß wir würden wohl gethan haben, wenn wir ihn nie verlassen hätten. Die Bemerkung, von der er ausging, war, daß die Gesetze, die alle Menschen verpflichten sollen, allgemein seyn müssen. Die bürgerlichen Gesetze sind aber nicht allgemein; sie sind in jedem Staate andere. Die Athenienser haben andere Gesetze, als die Spartaner, und beyde andere als die Perser.

Daß es solche allgemeine Gesetze gebe, beweisen die sittlichen Empfindungen, und die unüberlegten und willkührlichen vor allen ge-

schriebenen Gesetzen vorhergehenden Urtheile des Gefühles, über den Werth des Menschen. Wir schämen uns unseres eigenen Unwerthes und verachten den Unwerth Anderer; wir erfreuen uns unseres Verdienstes und ehren das fremde Verdienst. Völlerey, Feigheit, Neid, Schadenfreude ist überall schändlich; Mäßigkeit, Muth, Tapferkeit, Wohlthätigkeit, Selbstaufopferung wird überall geehrt. Der Mensch trägt also die Anlagen und die Keime zu diesem Guten in sich, die, wenn sie ihre Ausbildung erhalten, zu Tugenden reifen. Es kömmt nur darauf an, daß das, was darin Empfindung ist, durch die Vernunft entwickelt und gerechtfertigt werde.

Das erste Licht also, welches das Gebäude unserer Pflichten und Tugenden erleuchtet, ist die Selbstkenntniß. Wir müssen, um die sittlichen Gesetze zu erkennen, mit dem Gesetze der delphischen Inschrift beginnen: Erkenne dich selbst*). Wir selbst ist aber unsere Seele. In dieser finden wir die Anlagen und

*) Plato in Alcib. I. S. 64. Zweybr. Ausg.

Naturtriebe, die wir ausbilden und zu Fertigkeiten erheben müssen. Plato scheint zwar diese Erkenntniß seiner Seele noch weiter auszudehnen; denn wir erkennen, wie er sagt, in unserer Seele die Ideen und das Göttliche, worin sie sind. Allein dieses Göttliche ist eben die Vernunft, die ihre geistigen Anlagen, Kräfte und Naturtriebe in der Seele wahrnimmt.

Nun finden wir in uns verschiedene Begierden, die auf den Körper gehen, wir haben ein sinnliches Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen. Können uns diese Begierden sittliche Gesetze geben, die wir befolgen müssen? — Gesetze müssen allgemein und unveränderlich seyn; die Begierden aber sind oft gegeneinander streitend, sie sind die Quellen von Uneinigkeit, Zwist und zerstörenden Kriegen, sie gehorchen keiner unveränderlichen Ordnung und werden durch jede augenblickliche Laune umgestimmt. Nur die Aussprüche und Bestrebungen, welche die Sanktion der Vernunft haben, sind allgemein gültig.

Was aber die Hauptsache ist, die sittlichen Gesetze sind Gesetze für den menschlichen

Willen, sie müssen also von der Gesetzgebung der Vernunft ausgehen. Diese ist die hohe Kraft in dem Menschen, durch die er über die Thiere hervorragt. Wenn daher das Begehren des Menschen menschlich und nicht ganz thierisch seyn soll, so muß es mit der Vernunft übereinstimmen; die körperlichen und thierischen Begierden müssen der Vernunft, als dem Göttlichen in dem Menschen gehorchen. Die Vernunft ist also die sittliche Gesetzgeberin, sie bringt die Begierden mit sich selbst und unter einander in Harmonie; sie ordnet, beschränkt und leitet alle Naturtriebe, selbst den Trieb der Selbsterhaltung und der Liebe des Lebens, und sie muß den Vorsitz bey allen Bestrebungen des Menschen haben, wenn alles in ihm mit seiner Natur übereinstimmen soll.

Das höchste sittliche Gesetz wird dann allen Menschen vorschreiben: „Suche die vollkom„menste Harmonie deiner Kräfte, so daß eine „jede nach dem strebe und das verrichte, was „ihr zukömmt; die Vernunft, daß sie gebiete, „die sinnlichen Begierden, daß sie gehor„chen."

Wer dieses Gesetz über Alles achtet, und es in allen seinen Handlungen befolgt, ist ein guter, ein vollkommener Mensch.

Wird er aber auch glücklich seyn, wird er die höchsten und reinsten Vergnügen genießen? oder mit andern Worten: ist diese Harmonie seiner Kräfte das höchste Gut des Menschen?

Die stoische Sittenlehre setzte die Glückseligkeit allein in die Tugend, die epikurische allein in das Vergnügen. Diese erniedrigte den Menschen zu den Thieren, jene erhob ihn über die Menschheit. Denn der Mensch ist durch seine Natur sowohl zur Glückseligkeit als zur sittlichen Vollkommenheit bestimmt. Die Frage ist nur, wie er zu dieser Glückseligkeit gelange? Plato antwortet: „durch seine sittliche Vollkommenheit oder die Tugend.“ Er läßt seinen Sokrates ausdrücklich sagen*): „Kein Anderer kann glücklich seyn, als der „Weise und Gute. — Hieraus folgt, daß „die bösen Menschen elend sind. Denn nach

*) Plato in Alcib. I, S. 67. Zweybr. Ausg.

„seiner Lehre ist derjenige glücklich, der das, „was einem rechtschaffenen Manne geziemt, „recht ausrichtet *).“

So wie Plato die Tugend beschrieben hatte, als die sittliche Vollkommenheit, welche aus der Harmonie der Seelenkräfte dadurch hervorgeht, daß diese Kräfte in ihrer Thätigkeit insgesammt den unveränderlichen Gesetzen der Vernunft gehorchen, — so war sie ihm die Gesundheit, das Wohlbefinden und die Schönheit der Seele.

Damit hatte er zuerst das ganze Reich der menschlichen Vollkommenheit aufgethan; und Alles, was den Menschen veredelt und beglückt, Tugend, Gesundheit und Schönheit konnten, als verwandte Theile Eines Ganzen, unter Einen Blick gefaßt werden. Alle gehen aus den Kräften hervor, die in richtigem Einklange zusammenstimmen, und sich, vermittelst ihres vorgeschriebenen Maaßes, im genauesten Gleichgewicht halten. In keiner ist zu wenig, in keiner zu viel; denn Alle

*) Diog. Laert. in Plat. L. III. S. 99.

gehorchen den Gesetzen der Vernunft. Die Schönheit in der Gestalt des Menschen, in seinen Handlungen und Gesinnungen wird, wie die Tugend, gelobt, gerühmt, geehrt, bewundert; beyde sind das wahre Geziemende; das Laster ist die Häßlichkeit und Krankheit der Seele, es wird getadelt, gescheuet und verachtet, es ist das wahre Ungeziemende.

Welch ein mächtiges Genie, das dem menschlichen Gedanken solche neue und überraschende Aussichten eröffnet, das Tugend und Schönheit, Natur und Kunst, Anstrengung und Genuß, Sittlichkeit und Glückseeligkeit in ihrem schönen Bunde gleichsam den Augen darstellen konnte. Nun war das Problem gelöset, wie der Tugendhafte auch durch seine Aufopferungen für Andere glückselig seyn kann. Denn seine geselligen und wohlwollenden Neigungen gehören auch zu seiner Natur, er findet sie als schlafende Triebe, die nur durch Verwahrlosung, Verwilderung, durch Stolz, Ueppigkeit und niedern Eigennutz können unterdrückt werden. Ohne ihre Uebung und Ausbildung wird die natürliche Selbstliebe veracht-

liche Selbstsucht, und zeigt den Menschen in seiner häßlichen Gestalt, unrühmlich, gescheuet, verachtet. Auch hier ist also die Tugend, die Schönheit, das Geziemende in der Harmonie; in der Harmonie der Selbstliebe und des Wohlwollens, die aus dem richtigen und dem genauen Gleichgewicht von beyden entsteht, das die Vernunft gebietet.

In diesen wahrhaft himmlischen Ideen erscheint der griechische Sinn in seiner höchsten Klarheit, Feinheit, Tiefe und Schönheit. Wie gebildet mußte die Seele seyn, worin sich die Urbilder dazu fanden, wie hell der Verstand, der sie auffassen konnte!

Aber alles das genügte ihrem Schöpfer nicht; seine dichtende Phantasie mußte diesen Ideen auch Gestalt, Bewegung und Leben geben, und das that er in seinem Plane des vollkommensten Staates.

Dieses ist die berühmte, oder, wie Andere sagen, die berüchtigte platonische Republik. Denn man hat sich die Bestimmung des großen Meisterstücks unter seinen Dialogen, das diesen Nahmen führt, verschiedentlich ge-

dacht. Einige legen ihm den Zweck bey, den die Aufschrift allerdings anzukündigen scheint, das Gemählde eines vollkommenen Staates darzustellen; andere setzen diesen Hauptzweck in den Entwurf eines Lehrgebäudes der natürlichen Gerechtigkeit, wozu der vollkommene Staat nur als ein Bild gehört, worin das Wesen der Gerechtigkeit und Tugend angeschauet werden kann. Ich gestehe, daß ich zu den Letztern gehöre.

Zwar kann ich gar wohl begreifen, wie man das, was mir bloß ein versinnlichendes Bild der Hauptsache scheint, für die Hauptsache selbst hat halten können. Es enthält nämlich manche Züge, die zu der Erläuterung der Lehre durch das Bild überflüssig scheinen, und durch welche gerade der Entwurf des ganzen Staatsgebäudes am meisten tadelhaft und unausführbar wird.

Allein, wem das scheint, der kennt den Werth der platonischen Gemählde nicht. Ihr Schöpfer sucht sie zu vollendeten Kunstwerken zu erheben, und dazu glaubt er sie da, wo es

Täuschung und Lebendigkeit gilt, bis in die kleinsten Einzelnheiten ausmahlen zu müssen.

Daß ihm selst sein erdichteter Staat der beste und glücklichste zu seyn schien, muß man freylich voraus setzen. Denn wie hätte er sonst in der Harmonie seiner Bürgerklassen ein Abbild von Harmonie der Seelenkräfte und der Glückseligkeit des Menschen finden können? Auch ist es nicht unwahrscheinlich, daß es ihm damit ein wahrer Ernst gewesen, und daß ihm die wirkliche Ausführung seines Entwurfes, wenigstens in seinen Hauptzügen recht sehr am Herzen gelegen habe. Denn es war der allgemeine Wunsch aller Weisen, die selbst Zeugen so vieler Greuel der regellosen Anarchie der blinden Volksherrschaft gewesen waren, daß die Gesetzgebung und Regierung in den Händen der Besten seyn möchte. Der Hauptzug in seinem Bilde war, daß aus der Herrschaft der Besten und Weisesten und aus dem Gehorsam der Geringern, der Soldaten und Handarbeiter, das Wohl des Staats entstand.

So konnte er dann hoffen, daß er durch seine Ideen sowohl, als durch seine Bilder die

große Wahrheit, die er beweisen wollte, in das helleste Licht gestellt habe, — die Wahrheit, „daß die Tugend den Menschen glückselig mache.“ Denn sie ist die Gesundheit der Seele, und wer erkennt diese nicht für das erste und unentbehrlichste Wohlgefühl des Menschen; sie ist die höchste Schönheit, und welchem menschlichen Auge gefällt nicht ein schöner Gegenstand? wem würde nicht der Anblick der höchsten Schönheit ein entzückender Anblick seyn? Wenn die Herrschaft der Besten und der Weisesten einen Staat beglückt, wie sollte nicht die Herrschaft der Vernunft den Menschen beglücken?

Mir wird es übrigens aus dieser Nebeneinanderstellung augenscheinlich, daß Plato seine Republik seinen Ideen über Tugend und Glückseligkeit, als Bild untergelegt habe, und daß die Ideen also der Hauptzweck seines schönen Kunstwerkes seyen. Wie sollte er auch das Wichtigere dem Unwichtigern, die ganze Menschheit einem kleinen Staate, das Wahre dem Erdichteten, das völlig Erwiesene dem Problematischen untergeordnet haben?

Aus der kurzen Schilderung des Plato, seiner Schriften und seiner Philosophie, werden Sie einigermaßen die große Verehrung begreifen, womit sein Nahme durch so viele Jahrhunderte bis auf unsere Zeiten gekommen ist. Schwerlich wird der Nahme des größten Welteroberers mit so allgemeiner, freyer, ungetrübter und reiner Bewunderung ausgesprochen werden, als der Nahme dieses Großen unter den sterblichen Weisen. Glückliches, beneidenswerthes Loos, dessen sich nur die wahren Wohlthäter der Menschheit zu erfreuen haben!

In welchem Schriftsteller, dessen Werke auf uns gekommen sind, hat sich auch mehr heller Verstand, mehr Bündigkeit der Vernunft, mehr schaffende und bildende Phantasie, mehr reiner Kunstsinn, — kurz mehr philosophisches und poetisches Genie vereinigt? In welchem finden wir mehr Neuheit der Ideen mit mehr Wahrheit, mehr Kühnheit mit mehr Evidenz, mehr Erhabenheit mit mehr Einfalt, mehr Tiefe mit mehr Klarheit, mehr Spitzfindigkeit mit mehr

Schönheit? Wer hat vor dem Plato, und mehr, als er, das Göttliche in dem Menschen enthüllt? wer in seinen Reden und Schriften herrlicher verklärt? Ist es ein Wunder, daß ein solcher Lehrer von seinen Schülern unter dem Nahmen des göttlichen verehrt wurde?

Vier und vierzigster Abend.

Platons Nachfolger. Die ältern Akademien. Speusippus. Xenokrates. Polemon. Krates. Krantor.

Es ist eine sonderbare Erscheinung, daß sogleich die nächsten Nachfolger des Plato ihre Schule nicht, wie mehrere andere Philosophen, nach dem Nahmen ihres Stifters, die platonische, sondern nach seinem Hörsaale, die akademische nannten. Noch auffallender ist es, daß sie sich bald in mehrere Partheyen unter dem Nahmen der Akademien, theilten. Ueber die Anzahl dieser Akademien sind die Meinungen verschieden. Sie selbst ließen nicht mehr als Eine zu; denn ein jeder wollte für einen echten Schüler des Plato gehalten seyn. Sextus Empirikus *) treibt ihre Anzahl bis auf nicht weniger, als fünf, und er wäre gern,

*) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1. 33. Ed. Fabr.

wenn er gekonnt hätte, auch noch über diese Zahl hinausgegangen; denn als einem echten Skeptiker lag ihm Alles daran, die Verschiedenheit der Meinungen eher zu vermehren, als zu vermindern. Cicero und der heil. Augustinus begnügen sich mit zweyen, der Aelteren und der Neueren; und in dieser Mitte, glaube ich, liegt auch in diesem Falle die Wahrheit.

Die Erben der Akademie theilten sich in den Nachlaß ihres Lehrers, wie das schon bey dem Sokrates geschehen war. Die platonische Theorie der menschlichen Erkenntniß hatte zwey Theile: die Lehre von der Gewißheit der Verstandeserkenntniß, und von der Ungewißheit der Sinnenerkenntniß. Die ältere Akademie bemächtigte sich des Erstern, die neuere des Letztern. Man müßte große Lust haben, die Dinge zu vervielfältigen, wenn man außer diesen zweyen noch mehrere annehmen wollte; denn alle übrigen Verschiedenheiten der Meinungen waren, wie wir bald sehen werden, unbedeutend, und bey den neuesten nur Rükkehr zu dem Alten.

Der Stifter der ältern Akademie war Speusippus, der Sohn von Platons Schwester, Potone, die an den Eurymedon aus dem Myrrhinusischen Flecken in Athen verheirathet war. Es kann wohl seyn, daß, wie man sagt, Plato ihm seine Schule aus Familienpartheylichkeit übergeben hat. Denn über sein Leben und seine Sitten sind verschiedene sich widersprechende Gerüchte im Umlaufe. Man sagt ihm nach, daß er in einem Ehebruche umgekommen sey *), und das legt Montaigne so aus, er sey in einer weiblichen Umarmung gestorben. Dem widersprechen Andere **), die uns berichten, er habe sich von der Gicht geschwächt und von Kummer niedergedrükt, im Greisenalter freywillig das Leben genommen. Plato hat, wie man sagt, ihm das Zeugniß gegeben ***): „er habe mit seinem Leben geprediget." Das legt man zu seinem Vortheile aus; es kann aber auch einen entgegengesetzten Sinn ha-

*) Tert. Apol. c. 46.

**) Diog. L. in vita Speus.

***) Plut. de discr. Am. et Adul. p. 361.

den. Denn der Wüstling kann warnend eben so gut mit seinem Leben predigen, als der Tugendhafte belehrend.

Sein Nachfolger auf dem Lehrstuhle der Akademie, auf dem er nur acht Jahr gesessen hatte, war Xenokrates, ein Mann von ganz entgegengesetztem Charakter. Wenn Speusippus wenigstens in seinen jüngern Jahren dem Vergnügen nicht abhold gewesen war, wenn sein Umgang gefällig, sein Geist munter war, so trieb Xenokrates seine Strenge bis zur Härte, seine Geradheit bis zur Ungeschliffenheit. Diese Fehler waren dem feinen Takte des Plato nicht entgangen, und er hatte ihm den Rath gegeben: „den „Grazien zu opfern *).“ Dagegen war aber auch die Tugend des rauhen Mannes unerschütterlich, so daß er seine Enthaltsamkeit in einer Probe bewährte, in welcher Phryne eine schöne Hetäre, die alle ihre Reize vergebens an ihm versucht hatte, ihm den Sieg mit den Wor-

*) Plut. in Mario init. mit dem er ihn in Ansehung der Rustizität seiner Sitten vergleicht.

ten überlassen mußte; „er sey eine Bildsäule „und kein Mensch."

Seine Tugend und Weisheit hatte ihm in Athen eine so große Achtung verschafft, daß man vor Gericht *) einst sein unbeschwornes Zeugniß annahm, und daß ihm das Volk anbot, ihm das Bürgerrecht zu ertheilen, da er die Fremdensteuer nicht aufbringen konnte, die er nach den Gesetzen hätte bezahlen müssen. Zu seiner Zeit konnte keiner, der nicht in einer ebenbürtigen Ehe gebohren war, das Bürgerrecht erhalten; er hatte aber eine Sklavin zur Mutter. Dergleichen Fälle waren in Athen nicht selten, allein es hatte bisher den bürgerlichen Rechten solcher halbbürtigen Kinder, dergleichen auch der berühmte Themistokles und der Cyniker Antisthenes gewesen war, nicht gschadet. Allein nach ihnen hatte Antiphon unter dem Archonten Euklides **) eine Verordnung durchgesetzt, daß keiner für einen Bürger sollte

*) Cic. ad Atti. L. XVI. Ep. 1.

**) Ol. XCIV.

gehalten werden, der nicht von einer freyen Mutter gebohren wäre. Die Ertheilung des Bürgerrechtes war also eine eben so vortheilhafte als ehrenvolle Auszeichnung für den Xenokrates. Er schlug sie aber aus mit den harten Worten: „daß er kein Bürger „einer Stadt seyn möge, deren Gesetze und „Sitten er nicht billigen könne." Er wurde also zum Sklaven verkauft; doch erhielt er bald seine Freyheit von dem Demetrius Phalereus wieder.

Die Bewunderung, die ihm sein Charakter erwarb, kann sich schwerlich auf sein natürliches Genie ausgedehnt haben; obgleich dieses jenem nicht wenig mag zu Hülfe gekommen seyn. Es fehlte ihm gänzlich die Lebhaftigkeit und schnelle Fassungskraft, mit welcher das Genie seinen Gegenstand ergreift. Die Langsamkeit seines Geistes war bey denen, die ihn kannten, zum Sprichwort geworden, und gab den Spöttern manchen Anlaß zu witzigen Einfällen. Man sagte: „das Fleisch werde, wenn er esse, faul, ehe er es zum Munde bringe, und der Wein, wenn er

tränke, schaal und abschmeckend, ehe der Becher seine Lippen berühre." Man nannte eine Sache, die nicht endet, „den Käse" des Xenokrates.

Das, womit ihn diese Spötter lächerlich zu machen glaubten, schien ihm vielmehr wünschenswerth und war es vielleicht. Er verglich sich mit einer Flasche, die einen langen und engen Hals habe, und die Flüssigkeiten zwar langsamer in sich aufnimmt, aber auch desto sicherer und länger hält. Wir können noch hinzusetzen, daß die Langsamkeit seines Kopfes, durch die Besonnenheit und Beharrlichkeit, die sie ihm gab, seinem Charakter vortheilhaft seyn, und vor manchen Uebereilungen bewahren konnte, die man nicht selten der Lebhaftigkeit zu Gute halten muß.

Xenokrates starb im zwey und achtzigsten Jahre seines Alters, und machte dem Polemon Platz, nachdem er fünf und zwanzig Jahr in der Akademie gelehrt hatte. Zwey Männer von ganz entgegengesetztem Genie und Charakter, sich nur

in gleicher Liebe, der Tugend ähnlich! Polemon hatte sich in seiner Jugend seinem Geschmack an den Vergnügen des Lebens und selbst ihren Ausschweifungen überlassen. Aber der edlere Funke hatte in seiner Brust geschlafen, und es bedurfte nur einer Gelegenheit ihn zu wecken. Seine schöne Seele wurde der Philosophie gewonnen. Diese plötzliche Verwandlung macht eine förmliche Bekehrungsgeschichte, deren Andenken sich durch Ueberlieferung bis auf uns erhalten hat.

Nach einer in Wein und Gesängen durchschwärmten Nacht kehrte er mit seinen Freudengenossen nach Hause zurück. Ihr Weg führte sie vor dem Hörsaale vorbey, wo Xenokrates bereits lehrte. In ihrer fröhlichen Laune schien es ihnen kein kleiner Spaß zu seyn, der das Vergnügen einer lustigen Nacht würdig krönen würde, wenn sie hinein gingen, und hörten, was der alte Murrkopf vorbringe. Der Vorschlag wurde beklatscht und sogleich ausgeführt. Sie setzten sich zu den Zuhörern des Xenokrates,

und kaum hatte er sie erblickt, als er das Lob der Mäßigkeit begann, und so eindringend damit fortfuhr, daß die Blumenkränze, die nach griechischer Sitte die Zecher um den Hals trugen, einer nach dem andern herabgezogen und versteckt wurde. Polemon blieb von diesem Augenblicke an ein Freund des Lehrers, dem er das Erwachen seines bessern Selbstes verdankte *). Hören Sie noch zuletzt, welche schöne Anwendung im echten griechischen Sinne ein Dichter von diesem philosophischen Legendengemählde gemacht hat.

— — — thätest du, was einst
Polemon that, der Bekehrte? die prunkenden
Zeichen der Krankheit
Halstuch, Band, Armpolster, verließest du? so
wie im Weinrausch
Sagt man, jener vom Halse geheim abrupfte
den Festkranz
Als die Ermahnung ihn traf aus dem nüchternen Munde des Lehrers **)?

*) Val. Max. V. H. VI. 9. Arrian. in Epict. Diss. III. 1. IV. 11. 30.

**) Horat. Sat. II. 3. v. 253. u. ff.

Er begann die Uebung der Mäßigkeit mit der grösten Strenge und setzte sie bis an das Ende seines Lebens fort. Er trank seit dem dreißigsten Jahre bis an seinen Tod nichts als Wasser *). So sehr ihn diese Festigkeit des Willens und beharrliche Selbstbeherrschung auszeichnen mag, so ist sie doch bey weitem nicht die einzige schöne Seite seines Charakters. Die Zuverlässigkeit desselben und die Anmuth seiner Sitten erwarben ihm Freunde, selbst unter denen, mit welchen er sich auf einerley Wege des Ruhmes begegnete. Er fand an dem Krates einen so unzertrennlichen Gefährten seines Lebens, daß er auch im Tode an seiner Seite ruhen wollte; und Krantor, der selbst schon eine Schule eröffnet hatte, und von dem wir ein verlohrnes Werk: über die Trauer kennen, das von den Alten mit großem Lobe angeführt wird, bezeugte ihm eine so hohe Verehrung, daß er seine eigne Schule aufgab, und mit seinen Zuhörern in die seinige überging.

*) Athen. Deipn. L. II. c. 6.

Fünf und vierzigster Abend.

Philosophie der ältern Akademie.

Plato war der einzige unter allen Schülern seines unsterblichen Lehrers, welcher den ganzen Umfang der sokratischen Philosophie umfaßt, und auf ihrem Grunde fortgebauet hatte. Alle übrigen hatten sich in die Erbschaft seiner Weisheit so getheilt, daß sich der Eine dieses, ein Anderer eines andern Stückes derselben bemächtigt, und bald durch glückliche Erweiterungen, bald durch Verunstaltungen fortgepflanzt hatte.

Das nähmliche Schicksal hatte auch die Philosophie des Plato. Die ältere Akademie dehnte ihre Forschungen über den theoretischen und praktischen Theil derselben aus; die neuere trieb vorzüglich nur den theoretischen und in diesem die Untersuchungen über die Ungewißheit der Sinnenerkenntniß.

Was unterscheidet nun aber die ältere und neuere Akademie? — Beyde nannten

sich Nachfolger des Plato, beide beriefen sich auf seine Lehren, beyde machten sich einander den Ruhm streitig, die Philosophie ihres Lehrers am treuesten und reinsten aufzubewahren. Und doch gingen sie in einem wesentlichen Stücke von einander ab. Das war die Lehre von der Gewißheit der Sinnenerkenntniß; diese behauptete die ältere Akademie, die neuere leugnete sie.

Diese Nachricht muß den allerdings befremden, der mit Plato's Lehre bekannt ist. Indeß können wir uns doch nicht entbrechen, ihr Glauben beyzumessen. Denn Cicero legt sie mit ausdrücklichen Worten seinem Lucullus in den Mund, ohne ihm zu widersprechen *). Diese Neuerung breitete sich auch in andern philosophischen Schulen aus, die sich sonst in mehrern Stücken an die platonische anschlossen, in der aristotelischen und stoischen. Sie bereitete aber auch den Weg zu dem Skepticismus des Pyrrho, der seinen Zweifel ganz auf die Ungewißheit der

*) Cic. Quaest. ac. L. IV. c. 5.

Sinnenerkenntniß gründete, und mit dieser auch gegen die Verstandeserkenntniß gewonnenes Spiel zu haben glaubte.

Damit scheint die Zahlenlehre der ältern Akademie zusammenzuhängen. Denn sie soll diesen Theil der pythagorischen Philosophie in die ihrige aufgenommen haben, seit dem Moderatus, den man für einen Pythagoräer hält *), die Meinung aufgebracht hatte, daß die Ideen des Plato die Zahlen des Pythagoras seyen. Wenn dieses heißen soll, daß die Zahlen zu den Ideen gehören, so ist es allerdings richtig; aber dann ist es keine neue Lehre des Moderatus. Denn Plato selbst hat bereits die Zahlen als ordnende Principien **) in seiner Theorie über die Entstehung der Welt gebraucht. Aber darum sind sie nicht die Ideen des Plato selbst. Diese begreifen alle Verstandeswesen, von denen die Zahlen nur Eine Art sind. Alle Zahlen sind Ideen, aber nicht alle Ideen sind Zahlen.

*) Stob. Eclog. phys. L. I. c. a. §. 8.

**) Plato in Timaeo.

Der Hauptunterschied zwischen den Ideen des Plato und den Zahlen des Pythagoras bleibt immer, daß jene nur in den Verstandesdingen, diese in den Sinnendingen sind *); jene sind das ganze Wesen des Dinges, diese nur ein Theil desselben **). Die Seele war eine Zahl, die Himmelskörper und ihre Bewegungen waren Zahlen, und eben das waren die Töne und musikalischen Intervallen. Alles dieses scheint aber nichts anders bedeutet zu haben, als: „alle diese „Dinge sind unkörperlich." „Die verständi„ge Seele," sagt Xenokrates, „ist un„körperlich ***)." Das erklärt Cicero †) ausführlicher: „Xenokrates leugnete, daß „die verständige Seele eine Figur und gleich„sam einen Körper habe; sondern sie sey „eine Zahl; deren Kraft, wie schon Pytha„goras geglaubt hat, sehr groß sey."

*) Arist. Phys. ausc. III. 4. Met. XI. 5.

**) Arist. Met. I. 5. und Alex. Aphrod. über diese Stelle.

***) Cic. Quaest. ac. I. 11. IV. 39.

†) Ebend. Quaest. tusc. I. 10.

Eben so waren der Himmel und die Himmelssphären Zahlen, weil man sie für uns körperlich erklärte; sie für Körper, wie unsere Erde zu halten, würde nach den Begriffen der Volksreligion, wie wir in der Geschichte des Anaxagoras gesehn haben *), Gottesleugnung gewesen seyn. So konnte Xenokrates nun sagen, die Seele des Weltalls und der Himmel sind göttliche Wesen, die Sterne sind die olympischen Götter, die andern Götter unter dem Monde unsichtbare Dämonen **).

Doch ich muß, um nicht Ihre Geduld zu ermüden, diese leeren Träumereyen abbrechen; und ich eile, zu der Moralphilosophie der ältern Akademie überzugehen, die uns schönere und befriedigendere Aussichten eröffnen wird. Ich würde auch das Wenige, was ich davon berühre, nicht gesagt haben, wenn sich manches davon nicht lange erhalten hätte.

Plato hätte zuerst die höchste Quelle der Sittlichkeit der menschlichen Handlungen

*) S. oben 21. Abend. Th. 1. S. 279.

**) Stob. Ecl. phys. L. I. c. 3. N. 28.

und Kräfte in ihrer Harmonie entdeckt. Sein oberstes Gesetz war: „übe deine Kräfte in „richtiger Harmonie unter der Herrschaft der „Vernunft.“ Auf diesen Gründen bauete die ältere Akademie fort, und suchte das, was ihr Lehrer so allgemein angegeben hätte, durch mehrere Wendungen und in andern Formeln faßlicher und anwendbarer zu machen. Ich wünschte, daß wir ihre Beyträge zu so wichtigen Untersuchungen aus der reichen Quelle ihrer eigenen Schriften schöpfen könnten. Allein von allen diesen, die gewiß in keiner geringen Anzahl waren, ist auch leider! nicht Eine auf uns gekommen; und wir müssen uns noch glücklich schätzen, daß wir wenigstens die Auszüge besitzen, die Cicero daraus gemacht hat *).

Die Tugend ist die sittliche Vollkommenheit des Menschen. Er bringt die Anlagen dazu auf die Welt; aber sie selbst ist sein eigenes Werk; jene sind ihm angebohren, diese muß er durch Belehrung und Uebung in sich

*) Cic. de Fin. B. et M. L. IV. und V.

selbst ausbilden. Die Natur, sagte Polemon, fängt den Menschen an, die Tugend vollendet ihn *). Das ist das Verfahren der Natur in allen ihren Werken. Sie schafft den rohen Stoff, und überläßt seine Ausbildung der Kunst. In dem Menschen liefert sie den Entwurf zu dem, was er werden soll, und diesen Entwurf muß die Kunst ausführen. Diese Einrichtung der Dinge giebt dem Menschen einen hohen Werth; sie setzt ihn gewissermaßen der Gottheit zur Seite; die Kunst ist Schöpferin, wie sie. Die Tugend und die Kunst sind aber die Töchter der Vernunft, und durch diese Schöpferkraft ist die Vernunft das wahre Göttliche in dem Menschen. Von ihr kömmt alles Schöne, Gute und Vollkommne in dem kleinen, beschränkten Wirkungskreise des Menschen, wie alles Schöne, Gute und Vollkommne in der unermeßlichen Natur von Gott. Die Tugend, oder die Vervollkommnung seiner selbst nach den Gesetzen der Vernunft ist also das höchste Gut des

*) Cic. de Fin. B. et M. L. IV. 10.

Menschen. Diese Vervollkommnung ist nur durch harmonische Ausbildung und Erhöhung der Anlagen möglich, welche die Natur in den Menschen gelegt, und wodurch sie zu Tugenden werden.

Das war der Gesichtspunkt, von der die Moralphilosophie der ältern Akademie ausging. Um diesen zu verfolgen, drückten sie ihr erstes Gesetz aus: „Handle der Natur gemäß." Nun kam es darauf an, die Natur des Menschen oder seine natürlichen Anlagen zu kennen. Denn diese müssen wir kennen, wenn die Kunst den Menschen vollenden soll, den die Natur angefangen hat.

Diese natürlichen Anlagen sind die Elemente der Tugend. Einige derselben haben die Menschen mit den Thieren gemein, und diese beziehen sich auf seinen Körper, sie haben daher die Erhaltung und das Wohlseyn desselben zur Absicht. Nun haben wir auch eine verständige Seele; also Anlagen zum Erkennen und Begehren. Alle diese Anlagen wirken in dem Menschen vor aller Ueberlegung. Die philosophische Sprache

der ältern Akademie nannte sie daher die ersten Naturbedürfnisse *), oder das natürliche Begehren. Das Kind sehnt sich nach Erkenntniß, es erfreuet sich des Lichtes, des Schalles, es bewegt seine Glieder, es scheuet den Schmerz, es liebt sich und Andere, die ihm wohl thun, — kurz, es sucht seine natürlichen Anlagen zu entwickeln und seine angebohrnen Naturtriebe zu befriedigen. Das sind also natürliche Handlungen, die vor aller Ueberlegung vorhergehen, und mit ihnen müssen unsere freyen Handlungen übereinstimmen, wenn sie recht seyn sollen.

Die ersten Naturbedürfnisse sind daher das Gute oder die Vollkommenheit des Leibes und der Seele, die der Mensch um ihrer selbst willen begehrt; und das ist der eine Grund, warum man sie die ersten nennt. Der andere ist, daß der Mensch mit ihnen seine Entwicklung und Ausbildung anfängt, und daß sie vor allem überlegten oder freyen Begehren und Handeln vorher gehen **).

*) Prima naturae.

**) Cic. de Fin. B. et M. L. IV. c. 11.

So ist das höchste Gut des Menschen die Befriedigung der ersten Naturbedürfnisse, und das Gesetz der Sittlichkeit und Tugend: „Handle der Natur gemäß."

Um diesen Vorschriften alle schädliche Vieldeutigkeit zu nehmen, so fügte ihnen Xenokrates noch die Bestimmung hinzu, „daß die Naturbedürfnisse der verständigen „Seele den bloß körperlichen unendlich vorzu„ziehen seyen *)." Man sagte ferner: „Wir „müssen der Natur gemäß leben mit Zuzie„hung der Tugend **)." Dieser letztere Zusatz sollte verhüten, daß man sich nicht jede Befriedigung seiner Naturtriebe erlaube, sondern nur eine vollkommen harmonische. Nun war die Tugend, nach dem Plato die Harmonie der Seelenkräfte, die aus der Befolgung der Gesetze der Vernunft entsteht, durch welche alles zu viel und zu wenig in ihrer Ausbildung verhütet wird. Denn die Ausbildung der Anlagen und die Befriedigung der

*) Cic. de Fin. B. et M. L. IV. c. 6.

**) Ebend. c. 2.

Naturtriebe wird schädlich und unsittlich, wenn sie sich nicht in den Schranken halten, die ihnen die Vernunft vorschreibt.

Das sind die Hauptzüge der Moralphilosophie der ältern Akademie. Wenn ich, vielleicht etwas zu lange, mit Wohlgefallen, bey ihnen verweilt habe, so kann ich mich nur damit rechtfertigen, daß sie mir das Beste und Gründlichste scheinen, was man von jeher über die ersten Gründe der Sittlichkeit gedacht hat. Was die neuere Philosophie über diesen Gegenstand geleistet hat, sind weitere Aufklärungen über die angeführte ältere Theorie, hie und da in eine neue Sprache gekleidet. Was von ihr abweicht, hat noch immer auf Abwege geführt.

Sechs und vierzigster Abend.

Die neuere Akademie. Arcesilaus. Karneades.

Mit dem Arcesilaus, glaube ich, müsse man allerdings einen Abschnitt in der Akademie machen, und von seiner Zeit an, eine neuere Akademie von einer ältern unterscheiden. Ob beyde in der praktischen Philosophie von einander abweichen, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen — denn Arcesilaus hat nichts geschrieben *) — aber wahrscheinlich ist es nicht. Seine eifrigsten Anhänger in dem theoretischen Theile seiner Philosophie, hielten sich in dem praktischen an die ältere Akademie. Als Beyspiele solcher spätern akademischen Philosophen brauche ich nur den Cicero und Plutarch zu nennen.

In der theoretischen Philosophie wichen beyde Akademieen desto auffallender von ein-

*) Plut. de fort. Alex.

ander ab. Hier drehte sich Alles um die Frage über die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß. Diese behauptete die ältere Akademie in ihrem ganzen Umfange, die neuere leugnete sie.

Aber leugnete die neuere Akademie alle Gewißheit? nicht bloß der Sinnenerkenntniß, sondern auch der Verstandeserkenntniß? — Diese Meinung ist eine Zeitlang die herrschende gewesen. Aber ist sie auch die richtige? — Mir scheint es nicht. Die sie behaupten, scheinen die Sache nicht so genau genommen, noch so fein unterschieden zu haben. Sie hörten von dem akademischen Zweifel, und das war ihnen genug, in der neuern Akademie nichts als Ungewißheit zu sehen, Ungewißheit sowohl in der Verstandeserkenntniß als in der Sinnenerkenntniß. Das ist selbst dem Cicero begegnet, der den Sokrates, ja — was Alles sagt — selbst den Plato, zu den Skeptikern rechnet *). Er merkt nicht, — oder er will nicht merken —

*) Cic. Quaest. ac. L. IV. c. 23.

daß des Sokrates Unwissenheit und Platons Zweifel sich nur über die Sinnenerkenntniß erstreckte und bloß methodisch war, d. i. da, wo sie nicht Ironie sind, zu ihren Definizionen und Ideen führen sollten.

So stellt uns den akademischen Zweifel des Arcesilaus ein Schriftsteller vor *), der selbst ein pyrrhonischer Skeptiker war, und daher ein großes Interesse hatte, die Anzahl seiner Glaubensgenossen hoch hinauf zu treiben. Er sagt: Arcesilaus sey ein Dogmatiker gewesen, ob er gleich ein Skeptiker scheine. Er habe nur durch das Zweifeln seine Schüler geprüft, ob sie zu der Annahme der platonischen Lehren reif seyen, indem er ihnen zugleich das Bedürfniß der platonischen Ideen habe recht fühlbar machen wollen. Er setzt sogar einen Vers hinzu, worin es heißt: „Arcesilaus ist vorn Plato, hinten Pyrrho, in der Mitte Diodor. Das erkläre ich mir so: Arcesilaus suchte seine Schüler dadurch

*) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. L. I. c. 33. n. 234.

der platonischen Ideenlehre empfänglicher zu machen, daß er sie, vermittelst der pyrrhonischen Einwürfe, erst völlig von der Ungewißheit der Sinnenerkentniß überzeugte.

Nach diesem Zeugnisse eines Skeptikers läßt sich nun schon der Unterschied des akademischen und des pyrrhonischen Zweifels hinlänglich bestimmen. Dieser erstreckte sich auch über die Verstandeserkenntniß, jener nur über die Sinnenerkenntniß; der pyrrhonische hatte den Zweck alle Gewißheit zu zerstören, der akademische diese Gewißheit in der platonischen Ideenlehre, als ihrer wahren und einzigen Quelle, zu suchen.

Außer diesem Unterschiede kann ich noch einen andern anführen, der aber tiefer liegt, und darum weniger bemerkt wird, und so viel ich weiß, noch gar nicht nach Verdienst ist beachtet worden. Der akademische Zweifel ist ein objektiver, der pyrrhonische ein subjektiver. Bey diesem ist sein Grund in den Schranken unseres Erkenntnißvermögens, bey jenem in den Sinnengegenständen selbst. Diese sind in einem stäten Flusse, und

ihr inneres Wesen ist den Sinnen verborgen, sie täuschen uns durch einen trügerischen Schein.

Wie werde ich aber die Wahrheit dieses Unterschiedes, die ich mit keinen Autoritäten der Neuern belegen kann, bis zu Ihrer Ueberzeugung darthun? — Ich kann es freylich nur aus einigen bey den Alten zerstreuten Winken, die aber, wenn sie zusammengenommen werden, nicht unbedeutend sind.

Zuvörderst stellt Cicero *) den Arcesilaus neben die alten Skeptiker, den Anaxagoras, den Empedokles und den Demokritus. Diese waren aber insgesammt objektive Skeptiker. Er muß ihn also für einen solchen gehalten haben.

Hiernächst passen alle Argumente der Akademiker, die uns Cicero aufbehalten hat, nur auf den objektiven Skepticismus. Sie bedienten sich des Beyspiels mehrerer Stiche, die man mit dem nämlichen Grabstichel in Erz eingräbt. Diese müssen mit jedem

*) Cic. Qu. ac. L. I. c. 12.

Mahle weniger tief werden, da bey jedem Stiche das Werkzeug stumpfer wird. Allein die Abnahme der Tiefe ist so gering, daß sie nicht bemerkt wird; wir halten sie alle für gleich tief. Der Grund, warum dieses Urtheil falsch ist, liegt zum Theil in den Gegenständen, deren Verschiedenheit so gering ist, daß sie nicht kann wahrgenommen werden.

Endlich kömmt mir noch ein besonderer Umstand zu Hülfe, den ich nicht übergehen kann; weil er eine sehr sonderbare Frage enthält. Die Zweifler leugneten die Gewißheit aller allgemeinen Urtheile; sie sagten: „Nichts „ist gewiß, — Alles ist ungewiß.“ Nun war die Frage: ist auch dieser Satz ungewiß, oder ist er gewiß? Ist er ungewiß, so fällt das ganze Fundament des Skepticismus. Ist er gewiß, so giebt es doch wenigstens Ein gewisses allgemeines Urtheil. Sollten die Skeptiker sich gegen diesen Widerspruch nicht verwahrt oder ihre Gegner ihn nicht bemerkt haben? Beydes ist schwer zu vermuthen. Aber er verschwindet, sobald man die wahre Natur des objektiven und subjektiven Zweifels

kennt. Die pyrrhonischen Zweifler getraueten sich nicht, zu sagen: Alles ist ungewiß; denn ihr Skepticismus war subjektiv; ihre Ungewißheit hatte bloß ihren Grund in den Schranken der menschlichen Erkenntnißkraft. Diese kann sich aber ändern, sie kann vielleicht so sehr erweitert werden, daß sie etwas mit Gewißheit zu erkennen vermag.

Der akademische Zweifler in dem Gebiete der Sinnenerkenntniß trug kein Bedenken, diesen Satz zu behaupten *), denn nichts hinderte ihn daran; sein System nöthigte ihn vielmehr dazu. Denn sein Zweifel hatte objektive Gründe. Wir müssen zweifeln, weil die Gegenstände unserer Sinnenerkenntniß selbst ungewiß sind. Sie sind in stätem Flusse und ihre innere Natur ist uns verborgen.

Sie möchten vielleicht gern einen Grund in den Zeitumständen finden, der den Arcesilaus veranlaßte, aus dem ganzen Umfange der platonischen Philosophie die Lehre

*) Sext. Emp. Hyp. L. I. c. 33.

von der Ungewißheit der Sinnenerkenntniß gerade am fleißigsten zu treiben. Cicero läßt sich etwas dergleichen entfahren, dem es nicht an Wahrscheinlichkeit fehlt. Er sagt*): „Er richtete alle seine Streitübungen, wie „man berichtet, gegen den Zeno." Wir werden aber in der Folge sehen, daß dieses verehrte Haupt der stoischen Schule nicht allein einige Sinnenerkenntniß für gewiß hielt, sondern auch alle Verstandeserkenntniß daraus herleitete. Wie sehr dieses der platonischen Lehre von den angebohrnen Ideen entgegen war, liegt am Tage.

Wir könnten nun mit dem wesentlichen Unterschiede der ältern und neuern Akademie aufs Reine seyn. Es gäbe nicht mehr, als diese beyden, und es könnte ihrer nicht mehr geben. Die Sinnenerkenntniß muß entweder gewiß oder ungewiß seyn; ein drittes ist nicht denkbar. Gleichwohl tritt man noch mit einer dritten hervor, deren Stifter Lacydes, und deren Hauptheld Karneades

*) Cic. Qu. ac. L. I. c. 12.

gewesen seyn soll. Wenn der Unterschied dieser Schule von ihren Vorgängerinnen nicht etwa in einem sehr unwesentlichen Umstande lag, so müssen wir ihn in einer unwichtigen Spitzfindigkeit suchen.

Einige, die das Erstere wählen, berichten uns, Lacydes habe nicht in der Akademie, sondern in einem Garten des Königs Attalus gelehrt, den er nach seinem Nahmen das Lacydium genannt habe. Das mag wahr seyn; aber was kann uns daran liegen, wo ein Philosoph gelehrt hat, wir wollen seine Lehre kennen; nur diese kann ihn von seinen Vorgängern und Nachfolgern für die Wissenschaft unterscheiden.

Andere glauben den Unterschied in der Art des Vortrages der Häupter beyder Schulen gefunden zu haben; und das träfe schon etwas näher zum Ziele; denn die Verschiedenheit der Gedanken erfodert oft ganz natürlich eine Verschiedenheit in der Lehrart.

Arcesilaus lehrte nicht in einer ununterbrochenen Rede. Er gab seinen Zuhörern eine Materie auf, worüber sie einen

Vortrag halten mußten, gegen welchen er ihnen hernach Einwürfe machte. Das war die Methode, deren sich Sokrates bey seinem Vortrage bedient hatte. Sie war ein gutes Mittel gegen das, was sie für ausgemacht hielten, Zweifel in ihnen zu erzeugen. Diese Art des Unterrichts deutet also schon auf einen Inhalt desselben, der einen ungewissen Theil der menschlichen Erkenntniß voraussetzt.

Karneades führte eine andere Methode ein. Er ließ sich von seinen Zuhörern eine Frage vorlegen, die er in einer langen in einem fortlaufenden beredten Vorlesung beantwortete. Hierbey scheint es mehr auf Beredtsamkeit, als auf Wissenschaft angekommen zu seyn. Das Talent des Redners war es auch, das den Karneades, selbst in der Schönheit einer wohltönenden Stimme, auszeichnete. Was Anderers sollte ihm den ehrenvollen Vorzug verschafft haben, nebst noch andern Philosophen, dem Kritolaus und dem Babilonier Diogenes in einer feyerlichen Gesandtschaft von der Stadt Athen nach Rom abge-

schickt zu werden. Das geschahe im hundert und zwey und sechszigsten Jahre nach Erb. der Stadt Rom; und an der glücklichen Ausführung des Auftrages der Gesandten war gewiß der Stadt Athen nicht wenig gelegen. Denn er bestand in nichts geringerm, als in einer Unterhandlung, worin sie die Erlassung einer Geldbuße von fünf Hundert Talenten zu bewirken suchte, die ihr für die Plünderung der Stadt Oropa in Böotien auferlegt war. Die Gesandten erreichten ihren Zweck, und es läßt sich denken, daß man dabey auf die Beredtsamkeit des Philosophen Karneades nicht wenig werde gerechnet haben.

Die Manier des Arcesilaus war die sokratische; Karneades ging auf die sophistische zurück, denn seine rednerischen Vorlesungen hatten ganz die Gestalt der Schaureden, worin sich die Sophisten zu zeigen pflegten. Etwas Aehnliches hatte Aristoteles durch seine exoterischen oder popularen Schriften bey seiner Schule in Gang gebracht, das Cicero in einigen seiner philosophischen Werke nachgeahmt hat. Er nannte solche Reden

über philosophische Gegenstände: Erhohlungen*). Die stoischen Philosophen waren dieser Mode anfänglich nicht hold. Als sie aber in Rom einheimisch würden, mußten sie sich nach der Sitte des Landes bequemen, wo bey Griechen und Römern alle litterarischen Unterhaltungen in Deklamazionen und Recitazionen bestanden, und Epictet, ja selbst der große Kayser Marcus Aurelius hielten öffentlich moralische Vorlesungen.

So leicht man sich indeß bey dieser Verschiedenheit der Vortragsart in der Akademie beruhigen könnte, so scheint mir dieser Unterscheidungsgrund doch nicht wichtig genug, um aus einer zwey zu machen, wenigstens nicht ohne sie im Zusammenhange mit ihrer Lehre zu denken. Dieser Zusammenhang ist nach meiner Ueberzeugung unleugbar; aber es ist etwas schwer, ihn in das gehörige Licht zu bringen.

Wenn wir die Stellen näher ansehen, worin Arcesiläus seine platonische Lehre vertheidigte, so drehete sich der Streit zwischen

*) Scholae. Cic. Qu. tusc. L. I. c. 4.

den beyden Philosophen um die Frage: „ob „der Weise als Weiser, d. i. in der Wissenschaft, sich mit der Wahrscheinlichkeit beruhigen könne?“ Das verneinte Arcesilaus, Karneades bejahete es. Der Verneinende hat augenscheinlich den Plato auf seiner Seite. Denn dieser ließ dem Weisen nicht zu, sich in der Wissenschaft mit bloßer Wahrscheinlichkeit zu beruhigen; es gab für diese keine Grade der Wahrscheinlichkeit. Was auch noch so wahrscheinlich ist, kann doch nicht gewiß genannt werden, und Wissenschaft ist nur die gewisse Erkenntniß; bloß in dem gemeinen Leben und in den Geschäften dürfen und müssen wir nach Wahrscheinlichkeit handeln, und der handelt am besten und vernünftigsten, der der wahrscheinlichsten Meinung folgt. Der Weise darf in der Wissenschaft nicht meinen, er muß wissen *).

Karneades behauptete, auch der Weise dürfe meinen, er dürfe in der Wis-

*) Cic. Qu. ac. L. IV. c. 21. init.

senschaft auch der bloßen Wahrscheinlichkeit folgen. Nun hat das Wahrscheinliche immer noch Gründe gegen sich, wiewohl weniger, als für sich. Es läßt sich daher darüber streiten, und bald die Eine Seite eines Gegenstandes, bald die andere in ein blendendes Licht stellen. Das gab dem Rednertalente Gelegenheit, sich in seinem Glanze zu zeigen. Eine solche Gelegenheit benutzte Karneades, als er vor den erstaunten Römern dem beredten Galba und Cato an einem Tage die Wirklichkeit der natürlichen Gerechtigkeit und an dem andern das Gegentheil bewies*). Die Frage, die er untersuchte, gehört augenscheinlich in die eigentliche Wissenschaft, und gleichwohl konnte Karneades dafür und dawider sprechen. Er muß hiernach ihre Beantwortung nur für wahrscheinlich gehalten haben. Er brachte also die Wahrscheinlichkeit in die Wissenschaft, und das ist durchaus unplatonisch und gegen den klaren Buchstaben der Ideenlehre.

*) Lactant. Inst. div. L. V. c. 14. Quint. Inst. or. L. XII. c. I.

Wenn man demnach allenfalls zwey Abtheilungen in der neuern Akademie, und also eine zweyte und dritte zulassen kann, so würde man doch eine vierte des Antiochus und eine fünfte des Philo ganz ohne allen Grund annehmen. Denn jene ist augenscheinlich nichts anders, als eine Erneuerung der ältern, und diese eine Fortsetzung der neuern.

Man sagt, Antiochus habe sich in der Lehre von der Gewißheit der Sinnenerkenntniß der stoischen Schule genähert. Das konnte er, ohne deswegen aufzuhören, ein Akademiker zu seyn; denn die ältere Akademie stimmte über diesen Punkt mit ihr überein. Er konnte aber noch besondere Gründe haben, sich der in Rom sehr beliebten stoischen Philosophie zu nähern. Er hatte sich, wie mehrere andere Philosophen, nach der Einnahme von Athen erst durch den Mithridat und bald darauf durch den Sylla im Jahr der Erbauung der Stadt Rom sechs hundert und sechs und sechszig, nach Rom begeben. Hier hatte er, außer dem berühmten Lukullus, mehrere Schülern, die,

wie die römischen Rechtsgelehrten, unter allen griechischen Systemen, das stoische vorzogen *). Allein neben diesen fehlte es auch nicht an Anhängern der neuern Akademie. Diese wurde von dem Philo fortgesetzt, der die Schriften des beredten Karneades erklärte und den Cicero zu seinem Schüler hatte **).

Mit der Freyheit ging auch die akademische Philosophie in Rom unter, nachdem sie seit der Zerstörung ihres Gartens durch den Sylla in Athen aufgehört hatte. Sie erscheint bald wieder auf dem Schauplatze mit größerm Glanze unter dem Nahmen der neuplatonischen, nachdem sie sich mit der morgenländischen vereinigt hatte.

*) Plut. in Lucullo.

**) Plut. ebendas.

Sieben und vierzigster Abend.

Elische Schule. Phädon. Menedemus.

Zu meinem Hauptzwecke, die Geschichte der griechischen Cultur bis zu ihrer Verbindung mit der morgenländischen zu verfolgen, gehörte eine ausführlichere Darstellung der platonischen Lehren; denn mit diesen hat die morgenländische Philosophie die meisten Berührungspunkte. Ich könnte mich ganz allein an diese halten, wenn nicht die stückweise versuchte Ausbildung des gemeinsamen Stoffes der sokratischen Philosophie durch Ideen, die bald der platonischen verwandt, bald ihr entgegen gesetzt waren, in die christliche Religionsphilosophie und die Schriften ihrer Ausleger übergangen wären, und überhaupt das ganze Gemählde der in die folgenden Zeiten übergehenden philosophischen Cultur der Griechen vollständig seyn könnte.

Ich fange mit der Schule an, welche von ihrem Stifter, dem Phädon von Elis den Nahmen der elischen hatte. Wir kenne

diesen Phädon schon. Es ist der nähmliche, von welchem das Gespräch des Plato „über die Unsterblichkeit der Seele" den Nahmen führt. Er war in seiner Kindheit bey der Einnahme seiner Vaterstadt zum Gefangenen gemacht, nach Athen geführt, und an einen Mann zum Sklaven verkauft, der für junge Wüstlinge ein öffentliches Haus hielt. Aber dieses verworfene Geschäft war zu tief unter der Würde seiner schönen Natur, als daß er lange dabey hätte aushalten können. Er hatte nicht so bald die Zauberstimme des Sokrates vernommen, als er jeden Augenblick benutzte, ihn aufzusuchen und seinen Gesprächen zuzuhören.

Dieses Vergnügen konnte er Anfangs nur selten und verstohlenerweise genießen. Wenn die Gäste in dem Hause eingelassen waren und in dem Rausche des Vergnügens alles andere vergaßen, lehnte er die Thür an, und ging dem Sokrates nach. Der Weise bemerkte das Edle seiner Natur, und bewog seine reichern Freunde, den Alcibiades und Krito, den Jüngling aus seiner schmählichen Knechtschaft

loszukaufen und ihm die Freyheit zu schenken.

Seine Philosophie ging von dem wahren und schönen Grundsatze aus: „Alles Gute „kömmt von dem Verstande und der Schärfe, „womit er das Wahre erkennt *). Diese Wahrheit, die er an die Spitze seiner Philosophie setzt, ist aus der sokratischen ausgehoben, mit der sie innig verwebt ist. „Das „Gute, sagt Sokrates beym Plato **), „ist, wie ich und Klinias einander zugestanden „haben, eine Wissenschaft. Ferner: Die Unwissenheit — wenn man das nicht weiß, was „man zu wissen glaubt — ist die Ursach der „Uebel und der schmähligste Unverstand ***).“

Die Schule des Phädon wurde von dem Menedemus aus Eretria fortgesetzt und erhielt von ihm den Nahmen der eretrischen. Eretria war eine Stadt auf der Insel Euböa, die, wie Chalcis, auf eben

*) Cic. Qu. ac. L. IV. c. 42.

**) Plato in Euthyd. §. 22. S. 55. Ed. Routh.

***) Ebend. Alcib. I. S. 120. Ed. Biester.

dieser Insel von Athen aus mit einer Colonie besetzt war *). Er wurde von seinen Mitbürgern mit einer Garnison nach Megara geschickt, und hier gab ihm die Nähe von Athen Gelegenheit, diesen Sitz der Wissenschaften und Künste zu besuchen und den Plato zu hören. Nachdem ihn hier einmahl die Philosophie mit ihren Reizen gewonnen hatte, besuchte er mehrere andere Schulen. Sein Freund Asklepiades führte ihn zu dem Stilpo in Megara, und bald darauf zu dem Archipylus und Moschus, zwey Schülern des Phädon, dessen Schule er in der Folge fortsetzte.

Er kann nicht reich gewesen seyn; denn er mußte sich seinen Unterhalt durch ein Gewerbe verschaffen, über welches eine merkwürdige Variante im Umlauf ist. Die gemeine Meinung macht ihn nähmlich zu einem Zelterflicker. Dieses seltsame Handwerk machte einige stutzig, die nicht begreifen konnten, wie man mit einem so beschränkten Gewerbe seinen Le-

*) Vell. Pat. I. 4. init.

bensunterhalt erwerben könne. Der Zelterflicker wurde endlich in einen Theatermahler verwandelt, welches die Aehnlichkeit der griechischen Wörter*), die beyde bezeichnen, gar wohl zuläßt.

Welche von diesen Erzählungen auch die richtige seyn mag, so beweisen beyde, daß seine Vermögensumstände nicht eben können die glänzendsten gewesen seyn. Um desto mehr macht es seiner Uneigennützigkeit und seinem Freundschaftsgefühle Ehre, wenn eine andere Erzählung wahr ist, die man nicht ohne Rührung lesen kann. Ein gemeinschaftlicher Freund hatte ihm und dem Asklepiades ein jährliches Einkommen von drey Tausend Drachmen vermacht. Keiner von beyden wollte es aber zuerst genießen. Da sie sich nicht vereinigen konnten, so ließen sie die ganze Erbschaft fahren.

*) In dem Texte des Diog. Laert. Leben des Menedemus σκηνορραφος ein Zelterflicker. σκηνογραφος ein Theatermahler.

Acht und vierzigster Abend.

Megarische Schule. Euklides.

Ich wollte gestern zu der *megarischen* Schule übergehen, als wir durch die Ankunft unseres von seiner Reise zurückkehrenden Freundes unterbrochen wurden, und uns die Freude des Wiedersehens, das Grüßen und Danken, das Fragen und Antworten zum Fortsetzen unseres Philosophirens keine Zeit ließ.

Die Philosophie nahm in dieser Schule eine wunderbare Wendung; sie fing mit der Gewißheit an, und endigte mit dem Zweifel. Diese seltsame aber nicht seltene Erscheinung erklärt uns die Geschichte so:

Euklides begann sein Studium der Philosophie in *Sokrates* Schule; allein er band sich nicht allein an diesen großen Lehrer, er las auch die Schriften der alten *Eleatiker*. Sein Umgang mit dem *Sokrates* und seinen Schülern muß mehrere Unterbre-

chungen erlitten haben; denn er konnte ihn oft nicht ohne große Schwierigkeiten und Gefahren genießen.

Er lebte zu Megara. Diese Stadt lag auf der Grenze von Attika, wo sie die Peloponesier auf ihrem Rückzuge aus dem Kriege, worin Kodrus, der letzte König von Athen, seinem Vaterlande den Sieg durch seine heldenmüthige Aufopferung erkauft hatte, auf der Mitte des Weges zwischen Korinth und Athen erbaueten*). Diese Nähe von Athen und das Interesse der Megarenser, das sie stets zu ihrem Mutterlande hinzog, unterhielt beständig eine Eifersucht und einen Argwohn, der in dem peloponesischen Kriege in offene Feindseligkeiten ausbrach. In dieser Lage der Dinge war den Einwohnern von Megara aller Zutritt der Stadt Athen bey Lebensstrafe untersagt. Euklides konnte daher des Umganges seines Lehrers nur verstohlenerweise und nicht ohne Gefahr genießen, indem er sich in einem Weiberrocke in Athen ein-

*) Vell. Pat. I. 2.

schlich *). Das läßt uns vermuthen, daß so viele und große Schwierigkeiten nur sehr kümmerliche Besuche bey seinem Lehrer werden verstattet haben; und daraus läßt sich begreifen, daß er in alle Geheimnisse der sokratischen Philosophie nicht so eingeweihet seyn konnte, wie Plato und andere beständige Begleiter des Sokrates. Wie wenig er auch bey diesen Männern seinen Sinn für die Schönheiten der Poesie gebildet hatte, erhellet aus seinem Urtheile über die homerischen Gedichte. „Er meinte, es sey keine große Kunst, Verse zu machen, wenn man, wie Homer, nach dem jedesmahligen Bedürfniß, die Wörter bald verlängern, bald verkürzen dürfe **).“

Da unter diesen Umständen dem Euklides die Hülfe der mündlichen Belehrung nur kümmerlich vergönnt war, so ist es natürlich, daß er diesen Mangel auf eine andere Weise zu ersetzen und seine Wißbegierde in den Schriften der berühmtesten Philosophen zu

*) Gell. Noct. att. L. VI. c. 10.

**) Arist. Poet. c. 22.

befriedigen suchte. Unter diesen hatte er vorzüglich die aus der ältern eleatischen Schule gewählt. Wir finden auch in den Lehren, die man ihm beylegt, den Theil der philosophischen Sprache dieser Schule wieder, in die sich die Grundsätze der sokratischen Philosophie kleiden lassen.

Das unbedingte Gute war ihm Gott und der Verstand *). Das ist völlig sokratisch. Aber er verband es mit eleatischen Grundsätzen und trug es in der eleatischen Schulsprache vor. Gott ist das unbedingte Gute, sagte er, weil er Eins, unveränderlich und ewig ist; denn das sind die Eigenschaften, die dem unbedingten Guten zukommen **).

So weit konnte man in der megarischen Schule noch einen Zweig der sokratischen erkennen. Denn Plato selbst hatte seine Ideenlehre aus der übersinnlichen Philosophie des Parmenides entwickelt. Die ältere eleatische Philosophie hatte aber zwey einander

*) Diog. in Eucl.

**) Cic. Qu. ac. L. IV. c. 42.

ganz entgegengesetzte Seiten. Das All war Eins, allein es war auch Vieles; Eins für den Verstand, Vieles für die Sinne. In der Verstandeserkenntniß war Gewißheit, in der Sinnenerkenntniß nichts als Zweifel. Euklides hatte die Dinge von der erstern Seite betrachtet; seine Nachfolger betrachteten sie von der letztern.

Es kann seyn, und es ist selbst nicht unwahrscheinlich, daß die philosophischen Schulen, die neben ihnen blüheten, und durch ihren Ruhm die Eifersucht derselben erregten, sie veranlaßten, wie Arcesilaus, vorzüglich diesen Theil ihres Systems in ihren Hörsälen zu treiben. So viel ist gewiß, daß, nach dem Plato, die Lehre von der Gewißheit der Sinnenerkenntniß herrschend geworden war.

Eubulides und Stilpo, welche die megarische Schule nach dem Euklides fortsetzten, beschäftigten ihren Scharfsinn vorzüglich mit der Ersinnung verwirrender Einwürfe gegen Wahrheiten, die man zu den ausgemachtesten rechnete.

Der Erstere hatte eine Anzahl von Sophistereyen oder Trugschlüssen, als unwiderstehliche Angriffswaffen, womit sie ihre Gegner in die Enge treiben konnte, in seine Schule gebracht, wovon man uns sieben aufbehalten hat*). Dahin gehörte der Trugschluß, der um diese Zeiten unter dem Nahmen des Lügenden**) so furchtbar war, daß der stoische Chrysippus nicht weniger als eilf Bücher dagegen schrieb.

Ein Trugschluß ist ein Fehlschluß, dessen fehlerhafte Form versteckt ist. Man fragte bey dem Lügenden: Wenn ein Mensch sagt, er wolle lügen, und er lügt wirklich, hat er gelogen, oder hat er die Wahrheit gesagt? — Die Wahrheit kann er nicht gesagt haben, denn was er sagt, ist doch die Unwahrheit. Er kann aber auch nicht gelogen haben; denn er erklärt das Unwahre, das er sagt, selbst für unwahr. Hier ist, rief der megarische Zweifler aus, ein Beyspiel, welches offenbar bei

*) Diog. L. II. 108.

**) Ψευδόμενος. Mentiens.

weiset, daß ein Satz zugleich wahr und falsch sey.

Es ist beynahe unbegreiflich, wie solche Räthsel scharfsinnigen Männern so viel konnten zu schaffen machen. Denn nach unserer Logik liegt seine Auflösung den Augen sehr nahe. Wir sagen: im getrennten Sinne ist der Satz falsch; denn es ist falsch, was der Lügende sagt; im zusammengesetzten Sinne ist er wahr. Denn wer sagt, daß das Falsche falsch sey, sagt etwas Wahres. Der zusammengesetzte Satz enthält also eigentlich zwey Sätze, wovon der Eine wahr und der Andere falsch ist. Von zwey Sätzen kann der Eine allerdings wahr und der Andere falsch seyn. Nur das ist unmöglich, daß ein und derselbe Satz zugleich wahr und falsch sey.

Ein ähnliches Spiel trieb die Schule des Eubulides mit einem andern Trugschlusse, den er den Haufen nannte. Dieser sollte gleichfalls beweisen, daß ein Satz zugleich wahr und falsch, daß etwas zugleich viel und nicht viel seyn könne. Man sieht es diesem Kunststück an, daß es sich auf die

ältere eleatische Philosophie bezieht, worin so heftig über das Eine und Viele gestritten wurde. Denn es sollte nebenher auch darthun, daß wir nicht wissen, was Viel ist.

Man fing damit an, daß man fragte: ob zwanzig Steine einen Haufen, oder viele Steine ausmachte. Wenn der Gegner diese Frage mit Ja! beantwortete, so fuhr man fort: bleiben es noch viele, wenn ich einen Stein wegnehme; und wenn er auch das bejahete: so ging man so weit herab, daß nur noch zwey übrig waren, und fragte dann, ob noch viele übrig blieben, wenn ich von diesen Zweyen Einen wegnähme. Dazu mußte nun freylich der Gegner Nein! sagen. Damit glaubte man dann erwiesen zu haben: daß etwas zugleich viel und nicht viel seyn seyn könne. Denn durch das Wegnehmen von Einem kann Vieles und Nichtvieles übrig bleiben.

Hier wird schwerlich Jemand einen Widerspruch sehen. Denn wie sollte sich das widersprechen, daß die nämliche Einheit, wenn man sie von einer größern Zahl wegnimmt, vieles,

und wenn man sie von der kleinsten wegnimmt, nicht vieles zurückläßt? Das Wort Viel ist ohnehin zweydeutig. Es ist dem Eins und dem Wenig entgegengesetzt. Jene Vielheit ist die kleinste, und man kann sie die absolute Vielheit nennen im Gegensatze der größern, die man die comparative nennen kann. Von jener kann, wenn man Eins von ihr wegnimmt, nur Eins, von dieser kann noch Vieles zurückbleiben.

Diese Beyspiele können zu Proben von der Nichtswürdigkeit der so berühmten Trugschlüsse dienen, die jetzt aus unsern Schulen verschwunden sind, nachdem Aristoteles*) die Quellen ihrer Täuschung aufgedeckt hat.

Ueber die Lehren der ganzen megarischen Schule wissen wir nichts aus ihren eigenen Schriften; alles was ich davon angeführt habe, sind bloß einzelne Bruchstücke, die uns die Alten hie und da, und größtentheils nur gelegentlich aufbehalten haben. Daß Eubulides und Stilpo die Ungewißheit auch

*) Arist. in soph. Elench.

in die Verstandeserkenntniß übergetragen haben, läßt sich aus dem, was wir von ihnen wissen, mit vieler Wahrscheinlichkeit schließen.

Die einzigen allgemeinen Sätze, die Stilpo für gewiß hielt, sind die völlig indentischen. Da in diesen das Subjekt und das Prädikat einerley sind, so kommt darin in dem Prädikate nichts zu dem Subjekte hinzu. Solche Sätze nennt Kant analytische. Man sieht hieraus, daß die Alten allerdings den Unterschied zwischen den analytischen und synthetischen Urtheilen bereits gekannt haben, so wenig Kant dieses zugestehen will *). Stilpo behauptet ausdrücklich, man könne nicht sagen: „der Mensch „ist gut," sondern nur: „der Mensch ist ein „Mensch," und „das Gute ist gut **)."

Er ging noch einen Schritt weiter als die kritische Philosophie. Diese läßt die synthetischen Urtheile a posteriori zu, ohne an das zu denken, was ihr die ältere eleatische und die

*) S. Kants Crit. der rein. Vern. Einl. 10.
**) Plut. adv. Colot.

megarische Schule aber die Ungewißheit der Sinnenerkenntniß entgegensetzen kann. Daraus hielt Stilpo weder das synthetische Wahrnehmungsurtheil: „dieses Pferd läuft," noch das synthetische Erfahrungsurtheil: „alle „Steine sind schwer," für gewiß; jenes bloß darum nicht, weil er die Bewegung für nichts als Schein ansahe, dieses außerdem auch deswegen nicht, weil man es nicht durch eine vollständige Induction gewiß machen kann.

Diese und ähnliche scharfsinnig scheinende Paradoxen hatten ihn bey den Fremden sehr berühmt gemacht — denn was macht leichter berühmt als Paradoxen! — Bey seinen Mitbürgern scheint er dadurch in übeln Ruf gekommen zu seyn. Denn man erzählt ein Geschichtchen von einer Hetäre, die von ihm gesagt haben soll, „sie verderbe die Ju„gend weniger mit ihren Reizen, als er mit „seinen Spitzfindigkeiten."

Ob er mit seiner Lehre Jemanden verdorben habe, kann man dahin gestellt seyn lassen, daß aber seine Sitten so musterhaft gewesen, daß er viele könne damit gebessert

haben, darüber ist bey den Alten nur Eine Stimme. Plutarch *) führt ihn als ein Beyspiel an, um zu zeigen, daß man den Charakter eines Menschen auch aus seinen Träumen beurtheilen könne. „Dem Stilpo," erzählt er, „ey einst Neptun im „Traume erschienen, und habe ihm vorge„worfen, daß er ihm so wenig Opfer bringe. „Stilpo habe ihm darauf geantwortet: „„Soll ich Schulden machen, und ein Be„„trüger werden, damit die ganze Stadt mit „„dem Opferdampfe meiner Stiere angefüllt „„werde?" — Neptun habe hierauf ge„lächelt und gesagt, er wolle zur Belohnung „den Megaräern eine Menge Fische geben."

Das sind die Gesinnungen eines aufgeklärten und rechtschaffnen Mannes. Seine Tugend macht ihm noch mehr Ehre, da sie nicht durch glückliche Anlagen begünstigt war; sie hatte vielmehr eine widerspenstige Natur zu bekämpfen und war ganz das Werk der Zucht und der Philosophie. „Seine vertrautesten

*) Plut. de profect. in Virt. sent.

„Freunde, sagt Cicero *), beschrieben ihn „als einen Trunksüchtigen und einen Weiber„freund; und das thun sie nicht, um ihn zu „tadeln, sondern vielmehr um ihn zu loben. „Denn er habe, sagen sie, seine fehlerhafte „Natur durch wissenschaftliche Bildung so ge„bändigt und unterdrückt, daß ihn niemand „jemahls trunken gesehen, noch eine Spur „von Wollust an ihm bemerkt habe."

*) Cic. de fato, c. 5.

Acht und vierzigster Abend.

Die Cyrenäische Schule.

Was ich schon bey mehr als einer Gelegenheit bemerkt habe, daß sich mehrere Schüler des Sokrates gewissermaßen in seine Philosophie getheilt haben, das trifft bey keinem mehr zu, als bey dem Aristipp. Wie sollte man sonst begreifen, daß aus seinem strengen Tugendsystem ein förmliches System der Wollust habe hervorgehen können. Nach dem System des Aristipp war die Wollust das höchste Gut, und seine Schule erhielt von diesem höchsten Grundsatze ihrer Philosophie den Nahmen der hedonischen.

Daß Aristipp nur den praktischen Theil der sokratischen Philosophie in die seinige aufnahm, dürfte uns nicht wundern; denn diese Theilung finden wir schon bey andern Schulen, die von der sokratischen ausgegangen waren. Aber wie kam er dazu, ganz gegen den Sinn und Geist der Philosophie seines Lehrers die Wol-

lust zu dem höchsten Gute des Menschen zu machen *)? Hier mußte er ihn gewiß mißverstanden haben? Und so ist es.

Es war eine Hauptlehre der Philosophie des Sokrates, daß die Weisheit den Menschen zur wahren Glückseligkeit führen müsse. So erklärt er sich gegen den Antiphon, einen Freund der hedonischen Moral. Aber diese Glückseligkeit hatte nicht ihre Quelle in den Gütern des Körpers und bestand nicht in dem Genusse gegenwärtiger sinnlicher Vergnügen. Denn er setzt hinzu **): „Daß ich nicht dem „Bauche, dem Schlafe und der Wollust er„geben bin, glaubst du, daß ich dazu andere „stärkere Gründe habe, als weil ich größere „Vergnügungen kenne, die nicht bloß durch „den gegenwärtigen Genuß ergötzen, son„dern auch durch die Hoffnungen eines im„merwährenden Nutzens?" Wie tiefsinnig Plato diese Harmonie der Weisheit und der wahren Glückseligkeit ergründet und in

*) Cic. de Offic. III. 33.

**) Xenoph. Mem. Soc. I. 6.

welchem treffenden Bilde er sie dargestellt hat, haben wir bey der Zergliederung seiner Republik gesehen.

So weit drang Aristipp in den Sinn seines Lehrers nicht ein. Er blieb bey dem Begriffe stehen, den sich jede rohe und gemeine Natur von der Glückseligkeit macht, indem er den Genuß der Vergnügen der Sinne mit ihr geradezu für völlig einerley hielt. Wie groß ist gleichwohl der Unterschied zwischen beyden! Jedermann wünscht sich glückselig. Das Vergnügen geht in gerader Linie auf den gegenwärtigen Genuß; zu der wahren Glückseligkeit gelangt man nur durch eine sehr krumme Linie; denn sie erfordert oft schwere Arbeit und schmerzhafte Entbehrungen, sie gebietet Enthaltsamkeit und Ertragsamkeit. Und auf diesem Wege suchte sie Sokrates.

Durch den Mißbrauch einer andern Lehre der sokratischen Philosophie bestärkte sich Aristipp in seinem unglücklichen Systeme, und verirrte sich immer mehr von der Wahrheit, je weiter er darin fortging.

Das war die Lehre von den Täuschungen der äußern Sinne. Wir kennen das Wesen und die Eigenschaften der Außendinge nicht; sie sind den äußern Sinnen verborgen. Die äußern Sinne können uns also in der Wahl des Guten und Bösen nicht leiten. Daraus hätte er nun schließen sollen: also müssen wir es durch den Verstand und die Vernunft zu erkennen suchen. Statt dessen schloß er, man müsse es durch den innern Sinn erkennen. Der innere Sinn beurtheilt aber die Dinge nach den angenehmen oder unangenehmen Eindrücken, die sie auf ihn machen.

Man könnte sich auch auf diesem Wege durch eine vollständige Aufzählung aller Arten des Vergnügens, deren der Mensch fähig ist, einer vollständigeren Sittenlehre nähern. Denn es giebt für den Menschen nicht bloß körperliche Vergnügen, es giebt auch Vergnügen der Einbildungskraft, Vergnügen des Verstandes, Vergnügen des Herzens. Diese letztern drey Arten sind die höhern und edlern, deren den Menschen seine vernünftige Natur empfänglich macht; die bloß körper-

lichen hat er mit den Thieren gemein. Die Einbildungskraft genießt ihre Vergnügen in den Schönheiten der Werke der Natur und der Kunst; der Verstand in der Erkenntniß der Wahrheit, das Herz in dem Mitgefühl des Wohls und Wehs empfindender Wesen. Allein für diese höhern Vergnügen ist nur dem gebildeten Menschen, in dem sich schon die höhern Kräfte der Menschlichkeit entwickelt haben, der Sinn geöffnet; der ungebildete kennt nur die körperlichen und gröbern.

Hier stoßen wir auf die Frage: wie war *Aristipp* von dem *Epikur* von einander verschieden? denn beyden war das höchste Gut das Vergnügen. — Ich habe zwey Hauptunterschiede zwischen ihnen bemerkt, die beyde in dem Umfange zusammen fließen, die sie dem Vergnügen, ihrem höchsten Gute, gaben. Die gemeine Meinung geht dahin, daß sie es beyde auf die bloßen körperlichen beschränkt haben. Von dem *Epikur* ist das wahr, wie ich hoffe, Sie in der Folge davon zu überzeugen. Aber von dem *Aris-*

stipp kann ich es nicht zugeben. Er rechnete zu seinem höchsten Gute auch die Vergnügen der Einbildungskraft.

Das ist der erste Hauptsatz; in dem er von dem Epikur abwich, und aus welchem sich Vieles in der Lebensart beyder Philosophen erklären läßt. Die Hedoniker und Epikuräer müssen über diesen Punkt ziemlich lebhafte Streitigkeiten geführt haben, die uns vielleicht über die Quelle der Vergnügen der Einbildungskraft in den Werken der Kunst manchen Aufschluß geben würden, wenn ihr Inhalt bis auf uns gekommen wäre. Denn schon ein verlohrner Wink, den sich Plutarch *) hat entfallen lassen, führt auf eine wichtige Bemerkung.

Es war die Frage: wie geht es zu, daß uns der Anblick eines elenden, zerlumpten, eiternden Philoktets unangenehm rührt? — Darauf antwortete Epikur: Die Lichtstrahlen, die von ihm ausgehen, bringen in unsern Augen eine widerwärtige Bewegung

*) Plut. Symposiac. L. V. Probl. 1.

hervor. Gegen diese ganz körperliche Erklärung der vorgelegten Erscheinung erwiederten die Schüler des Aristipps: aber das Bild des Philoktets in einem schönen Gemählde gefällt euch doch, und gleichwohl sind es die nähmlichen Lichtstrahlen, die von dem wirklichen und dem gemahlten Philoktet ausgehen und in eure Augen fallen. Diese Verschiedenheit der Wirkungen eines und eben desselben Gegenstandes, deren die Eine angenehm, die Andere unangenehm ist, läßt sich nicht begreifen, wofern nicht irgendwo ein Grund derselben vorhanden ist. Der ist aber allein in dem betrachtenden Subjektr zu suchen. Ihr sehet den wirklichen Philoktet in der Natur mit euren Sinnen und den gemahlten in dem Werke der Kunst mit der Einbildungskraft.

Das führt auf die wichtigen Wahrheiten, daß die Kunst die Natur nachahmt, daß die Kunst die Sinne täuscht, daß die Täuschung schwächer wirkt als die Naturwahrheit, daß die Kunst für die Einbildungskraft arbeitet, und daß ihre Bilder nicht so lebhaft sind, als

die, welche wir durch durch die Sinne empfinden.

In dem Leben des aristippischen Glücklichen war also mehr Mannichfaltigkeit und Abwechselung als in dem Leben des epikuräischen. Und daraus entstand die zweyte Verschiedenheit zwischen den Moralsystemen der beyden Philosophen. Das höchste Gut des Aristipp war die Wollust in der Bewegung, das höchste Gut des Epikur die Wollust in der Ruhe. So druckten sich die Alten aus, wenn sie sagen wollten: jener setzte das höchste Gut in dem stäten Wechsel der Vergnügen, dieser in einem unveränderten Zustande der Schmerzenslosigkeit ohne alles Vergnügen.

Mit dieser Theorie stimmte auch ihr Leben und ihre Sitten überein. Epikur brachte seine Tage in der Abgeschiedenheit seines Gartens unter seinen Freunden zu; Aristipp zerstreuete sich in alle Gesellschaften, ging überall dem Vergnügen nach, wo er Nahrung und Beschäftigung für seine Phantasie zu finden hoffte. Er gesellte sich am liebsten zu den

Großen und Reichen. Daraus machte er auch kein Geheimniß. Denn als ihm einst Diogenes von Sinope sagte: „Wenn „du Kohl essen könntest, so brauchtest du nicht „mit Tyrannen umzugehen," so antwortete er ihm: „und wenn du mit Tyrannen umzu„gehen wüßtest, so brauchtest du nicht Kohl „zu essen *)." Diese Unterredung führt ein weiser Dichter **) mit Beyfall an:

„Wenn er an Kohl sich begnügte, so würde der Könige Umgang
„Aristippus verschmähn." — „Und könnt' er mit Königen umgehn,
„Ekel verschmähte den Kohl mein Tadeler."

Ein solches Leben durchzuführen und in solchen Gesellschaften seine Rolle immer glücklich zu spielen, dazu gehörte nicht wenig Talent und Kunst. Witz, Besonnenheit, Selbstbeherrschung, Heiterkeit, Geschmeidigkeit und Anmuth des Geistes und der Sitten, so unentbehrliche Gaben sie sind, um sich in

*) Diog. Laert. II. 69.

**) Horat. L. I. Ep. 17. v. 13 — 15.

diesen Kreisen auf eine gefällige Art zu bewegen, so reichen sie doch nicht immer hin, zumahl dann nicht, wenn dem Mächtigen und Großen, wie jeden Augenblick zu besorgen ist, seine Tyrannenlaune anwandelt. Diese bricht unvermeidlich auf den armen Günstling los, wenn er sich zu einem demüthigen Knechte und einem verächtlichen Possenreißer herabgewürdigt hat.

Das scheint Aristipp recht gut gefühlt zu haben; denn er wußte selbst bey dem Dionysius, an dessen Hofe in Syrakus er sich eine Zeitlang aufhielt, die Würde seines Charakters vollkommen zu behaupten. Die Alten haben uns einige solcher dreisten Reden aufbewahrt, in denen der edle Trotz des Weltweisen dem sultanischen Uebermuthe des Tyrannen entgegentritt. Dionysius fragte ihn einst mit niedrigem Spotte: „wie „geht es zu, daß man mehr Philosophen an „den Thüren der Reichen, als Reiche an den „Thüren der Philosophen findet?" „Ganz „natürlich! denn die Aerzte gehen zu den „Kranken, und nicht die Kranken zu den Aerz-

„ten." — „Die Philosophen wissen, was „ihnen fehlt, aber der Reiche weiß nicht, „was er bedarf." — „Jener bedarf Geld, „dieser Weisheit." — Ein anderes Mahl fragte ihn Dionysius: „Weißt du wohl, „daß wer zu einem Könige reiset, sein Knecht „wird, wenn er auch als ein Freyer gekom„men ist?" — „Nicht so!" antwortete Aristipp, „er wird nie sein Knecht werden, „wenn er mit freyen und edlen Gesinnungen „gekommen ist."

Diese Hochherzigkeit, verbunden mit so viel Weltklugkeit und Kunst zu gefallen, scheint das gewesen zu seyn, warum Horaz den Aristipp so sehr bewunderte und worin er ihn nachzuahmen suchte. Er befand sich ungefähr in gleichem Falle bey seinem August und Mäcen, als der Philosoph bey seinem Dionysius. Beyde betrachteten den Umgang mit Großen in einerley Lichte, beyde behandelten sie mit gleicher Behutsamkeit; und in diesem Betragen hatte der Dichter den Philosophen zum Muster genommen. Der Mann, der sich in jede Lage zu schicken wußte,

war sein Ideal; und so schildert er uns den Aristipp. Er sagt von ihm *):

„Gleich gut stand Aristippen, wie jegliche Farbe das Glück an.“

Das wäre dann die schöne und vielleicht achtungswürdige Seite, die ein Dichter, wie Horaz, der selbst ein feiner Weltmann war, der aristippischen Philosophie abzugewinnen wußte; sie bildet ihren Bekenner zu einem angenehmen, feinen und weltklugen Gesellschafter. — Aber nun auch ihre verächtliche!

Wenn ich Ihnen auch diese aufdecke, so klage ich nur das System selbst, nicht jeden seiner Bekenner an. Denn ich weiß wohl, daß die meisten Menschen in den wenigsten Fällen völlig folgerecht handeln, und nicht immer ihre Maximen in das thätige Leben bringen. Denn was müßte man von Menschen denken, die in jedem Falle einer selbstsüchtigen Unmoral treu bleiben und solche Lehren, wie nachstehende, welche die Alten dem Aristipp beylegen, befolgen wollten.

*) Hor. L. I. Ep. 17. v. 23.

„Ein Vergnügen, lassen sie ihn sagen, ist von dem andern nicht verschieden.“

„Das Vergnügen ist ein Gut, auch wenn „es aus den schändlichsten Handlungen ent„steht *).“

Wenn wir diese beyden Sätze, als bloße Bemerkungen über die Natur des Vergnügens für unschuldig halten wollten, so können sie es doch in einem System nicht bleiben, welches das Vergnügen für das höchste Gut erklärt, das wir also allem andern vorziehen müssen. Denn wer da sagt: daß man nur die löblichen und geziemenden Vergnügen begehren müsse, der erklärt schon die Tugend für ein höheres Gut, als die Wollust.

Da Aristipp den Inbegriff aller Güter bloß auf die Vergnügen der Sinne und der Einbildungskraft beschränkte, so blieb für den Verstand und das Herz kein eigentliches Gut übrig. „Der Verstand, sagte er

*) Diog. L. II. 87.

„ist zwar ein Gut, aber nicht um sein selbst willen zu begehren, sondern um deß willen, was „wir durch ihn gewinnen. Den Freund müssen wir lieben, weil wir ihn brauchen. Denn „uns ist ein Glied unseres Leibes lieb, so lange „es an ihm sitzt *).“ Also so bald uns unser Freund für unsere eigennützigen Absichten unbrauchbar wird, müssen wir ihm den Rücken zu kehren, so wie wir die Hand, die von unserm Leibe getrennt ist, wegwerfen. Himmlische Freundschaft! wie tief ist dein heiliger Nahme in dem Munde des Egoisten herabgewürdigt! Ihm bist du eine feile Dienerin des Eigennutzes, du, die du deinen höchsten Werth und deine süßesten Freuden in den Aufopferungen suchst und findest, wozu du den Freund für den Freund begeisterst!

So wie die hedonische Philosophie das Grab der Freundschaft ist, so ist sie auch das Grab der Vaterlandsliebe. Und hier erscheint zuerst ein Charakter, der den Grie-

*) Diog. Laert. II. 91.

chen, wie allen Völkern in den Zeiten ihrer vollen Kraft, so verhäßt war, der Charakter des Weltbürgers. Der Weise ist ein Weltbürger! war die Losung in der Schule des Aristipps. Wir werden in der Folge sehen, wohin diese kalte, eigennützige Weltbürgerlichkeit führte. Dem atheniensischen Patrioten machte sie die Philosophie des Aristipps verächtlich. Sie konnten ihn nicht für ihres Gleichen halten, da er ein Fremder war, und seine Philosophie war nicht dazu geeignet, ihm unter den Patrioten in Athen Freunde zu machen.

Sein Geburtsort war Cyrene, eine reiche Seestädt auf der Küste von Nordafrika, von der man seiner Schule, nicht ohne einige verächtliche Andeutung, den Nahmen der Cyrenaischen gab. Hier fand er täglich Kaufleute aus Athen, die der Seehandel, insonderheit der Vertrieb ihres Oehls dahin zog. Von den aus Athen kommenden Fremden hörte er oft Sokrates Nahmen mit Lob und Bewunderung aussprechen, und Züge seiner Weisheit erzählen. Das entflammte

in ihm die Begierde, diesen wunderbaren Mann kennen zu lernen. Nach dem Tode seines Vaters, der ein reicher Kaufmann war, machte er sein Erbe zu Gelde, ließ es auf Esel packen, und begab sich auf den Weg nach Athen. Seine Ungeduld anzulangen, war, durch die Erzählungen des Ischomachus, den Aristoteles einen Sophisten nennt, vermuthlich derselbe, von dem Sokrates das Gemählde einer guten Haushaltung anführt *), so groß geworden, daß er auf der Reise mehrere Säcke mit Gelde abwerfen ließ, um desto schneller fortzukommen.

Nachdem er eine Zeitlang den Umgang des Sokrates genossen hatte, fing er an, sich sein eigenes System zusammen zu setzen. Und das muß schon früh genug gewesen seyn. Denn sein Lehrer fand bald nöthig, ihn über dieses System eines Bessern zu belehren. Und das that er in einem Gespräche, das uns Xenophon **) aufbehalten hat, und

*) Xenoph. in Oecon.

**) Ebend. Mem. Socr. L. III. c. 2.

worin er mit Nachdruck und Verachtung gegen die Wollust spricht.

Aristipp eröffnete seine Schule auf der Insel Aegina im Angesichte des Hafens Piräus, wo er mit einigen Unterbrechungen, die seine Reisen verursachten, seinen Unterricht fortsetzte, bis er sie nach Athen verpflanzte.

Seine erste Reise, auf welcher er den Hof des jüngern Dionysius in Syrakus besuchte, und sich an seinem Hofe zwey Jahr aufhielt, fällt in der hundert und fünften Olympiade drittes und viertes Jahr. Von diesem Besuche habe ich vorhin das Merkwürdigste erzählt.

Auf einer andern Reise wurde das Schiff, worauf er nach Kleinasien übersetzen wollte, an eine unbekannte Küste verschlagen, wo es scheiterte. Das Land, an welchem er Schiffbruch litt, konnte von wilden Völkern bewohnt seyn. Er fand aber an dem Ufer mehrere mathematische Figuren in den Sand

gezeichnet, und rief freudig aus: „ich sehe „hier Spuren von Menschen!“ Es war die Insel Rhodus, auf welcher Griechen wohnten, und griechische Künste blüheten.

Neun und vierzigster Abend.

Hegesias. Anniceris.

Was dem Aristipp über die Unzulänglichkeit seines höchsten Guts hätte die Augen öffnen können, das begann erst einigen seiner Nachfolger einzuleuchten. Die bloße Sinnenlust kann den mit höhern Anlagen begabten und höherer Vergnügen empfänglichen Menschen allein nicht glückselig machen. Schon dieses kann einem aufmerksamen Beobachter seiner selbst nicht entgehen; aber noch weniger kann es ihm lange verborgen bleiben, daß es nicht in seiner Gewalt steht, sich alles Vergnügen zu verschaffen, und allen Schmerz zu vermeiden.

Hegesias, dessen Lehre durch mehrere Zwischenglieder von der Lehre des Aristipps abstammte, war der Erste, der diese Seite seines Systems ins Auge faßte. Allein anstatt daraus auf seine Falschheit zu schließen, brachte ihn diese Entdeckung dahin, an

aller Glückseligkeit zu verzweifeln. Er sahe kein anderes Mittel, seinem unheilbaren Elende zu entgehen, als ihm durch einen freywilligen Tod ein Ende zu machen. Welche sonderbare Erscheinung! eine Moralphilosophie, die auf nichts als auf die Sinnenlust ausgeht, führt ihren Bekenner an die Thore der Verzweiflung. Aber auch welches laute Zeugniß zur Ehre der Moral, der Vernunft und der Tugend [illegible] Er lehrte öffentlich: „der Tod entreiße „uns nicht dem Glück, sondern dem Unglück.“ Diese trostlose Lehre hatte er so oft und so weitläuftig vorgetragen, daß viele seiner enthusiastischen Zuhörer sich in der Einfalt ihres Herzens überzeugt fühlten, und ihrem Leben durch einen freywilligen Tod ein Ende machten; eine Probe, die der schwerglaubige Enthusiasmus unserer neuern Philosophenschüler schwerlich bestehen würde. Indeß müssen die Beyspiele davon doch nicht selten gewesen seyn. Denn der ägyptische König Ptolemäus *)

*) Cic. Qu. Tusc. I. 83. 84. Val. Max. VIII. 9.

fand für nöthig, dem Hegesias zu untersagen, diese Meinung in seinen Vorlesungen vorzutragen.

Das Werk, worin er seine trostlose Lehre vorgetragen hat, war zu Cicero's Zeiten noch vorhanden *), ist aber jetzt verlohren gegangen. Es hatte eine dramatische Form und die Aufschrift: Der Hungersterbende **), weil der Held des Drama sich entschlossen hatte, Hungers zu sterben, und seinen Freunden, die ihn von diesem Vorhaben abrathen, seine Gründe vorlegt, welche ihn dazu bewogen haben.

Diese Gründe gehen nun von dem ersten Hauptsatze aus, daß die Wollust oder das körperliche Vergnügen das höchste Gut, und der körperliche Schmerz das höchste Uebel sind. Daraus schloß er, daß der Mensch nicht glückselig seyn könne; denn sein Körper sey unzähligen Unfällen unterworfen, die seine Seele durch die schmerzhafte Empfindung, die sie davon hat, mitbetreffen. Indeß, könnte

*) Cic. ebend. I. 34.

**) ἀποκαρτερῶν.

man sagen, giebt es größere oder kleinere Zeiträume in dem Leben, worin der Mensch mehr oder weniger Vergnügen genießt; und wir sehen oft viele Menschen, denen alle Glücksgüter zuströmen, die sie nur wünschen können. Allein alle diese Glücksgüter können die Hoffnungslosigkeit ihres Zustandes um nichts vermindern; denn ihr Besitz ist ungewiß, und ihr Genuß von kurzer Dauer.

Daß der Besitz der Glücksgüter ungewiß sey, und daß ihn auch die größte Klugheit nicht immer sichern könne, ist eine alltägliche Bemerkung; daß aber auch die Dauer ihres Genusses oft kurz sey, ist eine Bemerkung, die schon tiefer liegt, deren Wahrheit aber sowohl die Erfahrung als die Natur der menschlichen Seele bewährt. Wie viele, die dem Glücke im Schooße sitzen, die Alles, was sie umgiebt, unaufhörlich anlacht, und deren Wünschen Jedermann zuvorkömmt, verschmachten in den Qualen der Langenweile, des Ueberdrusses und der bösen Laune!

Ihr Zustand ist die natürliche Folge der Sättigung und der Uebersättigung. Das

Einerley ihres Glückes ist selbst das Gift, woran ihr ermattetes Vergnügen langsam sterben muß. Denn es fehlt ihm die belebende Würze aller Empfindungen, die Neuheit und Seltenheit.

Ich sage, diese Bemerkung ist eben so wahr als tiefgedacht. Aber eben darum führt sie auch von der täuschenden Moral des Egoismus zu der wahren Moral der Tugend zurück.

Wenn es wahr ist — was man nicht läugnen kann — daß die Neuheit und Seltenheit die Empfindung des Vergnügens schärft, so ist der Arme der Glückseligkeit näher als der Reiche. Und in der That sehen wir auch mehr frohe Gesichter unter denen, die das Glück weniger begünstigt, als unter denen, die im Ueberflusse leben. Ein immer noch kümmerliches, aber doch etwas besseres und zugleich seltneres, erwartetes Festagsmahl, labt den Armen länger durch das lange Harren, die Vorfreude der Hoffnung gewährt ihm einen lebhaftern Genuß, und läßt eine dauerndere Erinnerung zurück.

Wenn ferner die Empfindung durch Gewohnheit und Alltäglichkeit geschwächt wird, und so den Reichen in dem Ueberflusse unglücklich macht: so wird die Empfindung der Entbehrungen und Mühseligkeiten durch eben diese Gewohnheit abgestumpft. Und so scheint sich die Schale des Glücks auf die Seite der weniger Begünstigten zu neigen.

Zugleich geht aus diesen Bemerkungen die Vorschrift hervor, welche der Reiche und Große zu befolgen hätte, wenn er sein Glück zu seiner Glückseligkeit benutzen wollte. Zuvörderst müßte er sein Vergnügen durch wohlthätige Arbeit unterbrechen; dann würde er ihm den Reiz der Neuheit erhalten. Diese weise Lebensordnung würde ihm hiernächst mehr Quellen des Vergnügens eröffnen. Denn aus wohlthätiger Arbeitsamkeit würden auch die Vergnügen des Verstandes und des Herzens fließen. Und so würde ihn die Moral der Tugend auf den Weg der Glückseligkeit bringen.

Unter den Händen des Anniceris erhält die Moral des Vergnügens eine andere

bessere Gestalt. Vielleicht hatten die Ungereimtheiten, wozu Hegesias sie ausgesponnen, vielleicht die wohlwollenden Neigungen in seinem eigenen Charakter ihn bewogen, sie über die Grenzen der bloßen Sinnenlust, zu erweitern, und so der Moral der Tugend zu nähern.

Er erkannte zuvörderst die Verbindlichkeit zur Dankbarkeit gegen Wohlthäter, die Liebe der Eltern, des Vaterlandes und der Freunde. Er erkannte ferner, daß der Weise in der Ausübung dieser Tugenden auch dann könne glückselig seyn, wenn sie ihm die Ertragung mancher Mühseligkeit und die Aufopferung mancher Sinnenlust kosten sollte.

Indeß könnte man denken, man könne seinem Freunde auch schon um seines eigenen Nutzens willen wohlthun. Um die Freundschaft auch von dieser Seite zu sichern, und ihre Bewegungsgründe zu veredeln, setzte er ausdrücklich hinzu: man müsse dem Freunde wohlthun, nicht aus Eigennutz, sondern aus Wohlwollen; alsdann werde man ihn nicht wegwerfen, so bald man ihn nicht mehr

braucht. Wenn es indeß auch bey dem Egoisten nicht immer zu dieser äußersten Verächtlichkeit des Betragens kömmt, so unterscheidet sich doch seine scheinbare Freundschaft von der edeln Freundschaft des echten Freundes durch manchen eigenthümlichen Zug.

Ich weiß nicht, ob Ihnen schon eine sonderbare Erscheinung in ihrem Umgange mit den Menschen vorgekommen ist, oder ob sie darauf geachtet haben; ich wenigstens glaube in meiner geringen Erfahrung Beyspiele davon gesehen zu haben. Man bemerkt nähmlich oft, daß weltkluge Männer, unter denen, die sie ihre Freunde nennen, solchen am meisten mit ihren Diensten und Gefälligkeiten entgegen kommen, die sie ihnen am wenigsten vergelten und von denen sie die wenigsten Proben treuer Ergebenheit erhalten, indeß sie den echten, warmen Freund vernachlässigen. Das ist der sicherste Beweis, daß ihre Freundschaft eigennützig ist. Der Freundschaft des echten Freundes sind sie sicher, und wenn sie ihres Nutzens wegen einen Werth darauf setzen, dürfen sie nicht befürchten sie zu verlieren. Den kalten

Freund müssen sie erst gewinnen, und sie müssen ihn durch Dienste festhalten, wenn sie ihn nicht verlieren wollen. Es ist ein schädlicher, und leider! unheilbarer Irrthum der warmen und gutmüthigen Herzen, daß sie die Freundschaft durch Zuvorkommen erzwingen zu können glauben. Jeder Schritt, den sie vorwärts thun, thut der Weltkluge zurück.

Wie können uns aber Handlungen des Wohlwollens Vergnügen machen? — Diese Frage scheint sich Anniceris zuerst aufgeworfen zu haben, und seine Beantwortung derselben ist so treffend, daß sie verdient, beybehalten und weiter entwickelt zu werden. Er bemerkt, daß wir das Wohlseyn, das unser Wohlwollen in Andere wirkt, nicht empfinden, daß also das Gefühl unseres eigenen Wohlseyns das Vergnügen an unsern wohlthätigen Handlungen hervorbringen muß. Denn nur die Vollkommenheit, die ich selbst empfinde, kann eine Ursach meines Vergnügens seyn.

Hieraus folgt, daß mich fremdes Elend, das ich selbst empfunden habe, mehr rühren, und daß mir die Erleichterung desselben mehr

Vergnügen machen wird. Und das bestätigt die tägliche Erfahrung. Der Reiche, sagt man, ist hartherziger, als der Arme; und das ist er, weil er das Elend der Armuth, und die Freude wohlthätiger Hülfe nie empfunden hat. Eben darum kann er aber auch seine eigene Vollkommenheit in dem Wohlthun nicht so lebhaft empfinden; diese Empfindung ist nur der Wiederschein von der Empfindung der Vollkommenheit, die er in einem Andern gewirkt hat.

Funfzigster Abend.

Theodor. Evhemerus.

Nachdem die Philosophie des Aristipps durch alle diese Veränderungen gegangen war, trat sie endlich unter dem cyrenaischen Theodor in einer neuen Gestalt auf. Diese war auf der einen Seite eine bessere, auf der andern eine schlechtere.

Er ging zwar, wie alle Philosophen der cyrenaischen Schule, von dem gemeinschaftlichen Grundsatze aus, daß das Vergnügen das höchste Gut, und der Schmerz das höchste Uebel sey, aber, setzte er hinzu, nur in so fern, als das Erstere ein Werk unserer Klugheit, und der Letztere unserer Unklugheit ist. Denn alles Vergnügen und aller Schmerz sey gleichgültig, wenn wir uns jenes nicht durch Klugheit verschafft, und diesen uns nicht durch Unverstand zugezogen haben. Nach diesen Grundsätzen handelt der Weltmann auch, ohne sie sich deutlich zergliedert zu haben. Was ihn am

schärfsten schmerzt, ist immer das Unangenehme, das er durch Klugheit hätte vermeiden können, und das Angenehme, das er, wenn es ihm nicht durch seine Unklugheit entgangen wäre, hätte genießen können. Ueber alles Andere tröstet er sich, und sucht sich durch ein kluges Benehmen darin zu schicken.

Er glaubte so wenig an die Freundschaft, als Aristipp, aber er wußte diesem kalten Unglauben den Schein hoher Gesinnungen zu geben. Die Freundschaft der Unverständigen, sagte er, dauert nur so lange, als das Bedürfniß; und der Weise bedarf keines Freundes; er ist sich selbst genug. Allein welche Freundschaft, die sich auf das Bedürfniß des niedrigen Eigennutzes gründet! Hat sie aber ihre Quelle in dem höhern Bedürfnisse eines liebenden Herzens; so wird sie nicht erlöschen; denn dieses wird immer seine Befriedigung suchen. Und wo ist der Weise, der einen Freund entbehren könnte? und wenn er es kann, wird es nicht Menschen geben, die seiner Freundschaft bedürfen?

Ueber die Vaterlandsliebe erklärte er sich lauter, als seine Vorgänger. Die verhaßte Weltbürgerlichkeit seiner Schule trat durch ihn heller ans Licht, und erhielt eine weitere Ausdehnung. So lange die freye Verfassung in den griechischen Staaten noch bestand, und die Liebe des Vaterlandes noch die Herzen der Bürger belebte, scheinen die Philosophen ihre unpatriotischen Lehren noch mit einiger Behutsamkeit bekannt zu haben. Nachdem sie aber ihre Philosophie in die Hauptstädte der Könige verpflanzten, und damit an ihren Höfen erschienen, glaubten sie sich aller Vorsicht entbunden.

Die Erweiterung, die Theodor seiner Weltbürgerlichkeit gab, umfaßte auch die vaterländische Religion. Er verlachte die Mythologie, auf welche der Gottesdienst der Griechen sich gründete. In seiner Schule erschien zuerst die neue Lehre: „daß die Götter nichts weiter „als vergötterte Menschen seyen." Nach dem alten Volksglauben waren die Götter höhere Wesen, sie waren ewige Götter, die Gestirne und die personificirten Kräfte der Welt. Wer

dieses läugnete, hieß den Altgläubigen ein Atheist.

In diesem Sinne verdiente Theodor mit Recht den Nahmen eines Atheisten, der ihm überall von den Alten beygelegt wird. So sagt Cicero*): „der Melier Diagoras und „der cyrenaische Theodor glaubten gar keine „Götter.“ Das ist, nach meiner Auslegung, er läugnete die ewige Gottheit der Volksgötter. Und diese Auslegung wird durch ein Zeugniß bestätigt**), dem man völligen Glauben beymessen kann. Dieses sagt aus: „daß er in „einer Abhandlung „„über die Götter““ die „Theologie der Griechen verschiedentlich „behandelt habe.“

Aus dieser neuen Lehre erkläre ich mir die beyden widersprechendscheinenden Beynahmen: der Atheist und der Gott. Ueber den erstern wundere ich mich nicht. Denn schon mehrere vor ihm hatten ihn erhalten; man hatte den Anaxagoras als Gottesläugner behan-

*) Cic. de Nat. Deor. I. 1.

**) Sext. Emp. adv. Math. IX. 55.

delt, weil man ihn beschuldigte, daß sie die Volksgötter ihrer Göttlichkeit beraubt hätte. Aber wie seltsam, einen Menschen Gott zu nennen! und daß sich der Mensch diesen Beynahmen gefallen ließ! Daß er nichts dagegen hatte, beweiset das, was er dem Stilpo in einer Unterredung mit ihm antwortete. Dieser fragte ihn: „Bist Du nicht, was Du sagst? — „Allerdings! — Sagst Du nicht, daß Du ein „Gott bist? — Ja! *).“

Da nach seinem System die griechischen Volksgötter nichts weiter, als vergötterte Menschen waren, so hinderte ihn seine Menschheit nicht, ebenfalls die Ehre der Vergötterung zu erwarten, und sich schon vorläufig einen Gott, wie Jupiter und Bacchus, zu nennen; denn auch diese waren ursprünglich Menschen gewesen. So stimmten beyde Beynahmen unerwartet mehr, als der erste Anblick giebt, mit einander zusammen.

Seine Atheisterey zog ihm in Athen das Urtheil der Verbannung zu. Er verließ diesen

*) Diog. L. II. 100.

bisherigen Sitz der griechischen Musen und ging zu dem ägyptischen Könige Ptolemäus Lagi, der ihn als seinen Gesandten an den Hof des Lysimachus schickte. Hier soll er sich den Hofleuten und selbst dem Könige durch mehrere freymüthige Reden furchtbar gemacht haben; wovon ich nur Eine ausheben will, weil sie eine Bestätigung der Nachricht von seiner Verbannung enthält. Der König warf ihm in dem Verfolge eines neckenden Gesprächs vor: „Bist Du nicht aus Athen verbannt?" und er antwortete: „Du bist ganz recht berichtet; die „Athenienser konnten mich nicht tragen, darum „haben sie mich, wie Semele den Bac„chus, abgeworfen."

Nachdem das System des menschlichen Ursprungs der griechischen Götter nun einmahl durch den Theodor in der cyrenaischen Schule war lautbar geworden, so kam es nun darauf an, um ihm einen sichern Grund zu geben, einen historischen Beweis dafür zu finden. Dieses mißliche Geschäft übernahm Evhemerus, ein Schüler des Theodors, gebürtig aus Messene, man weiß jetzt nicht

gewiß, ob aus dem peloponesischen, oder dem sicilischen.

Dieser kühne Abentheurer gab seinen Zeitgenossen eine ausführliche Beschreibung der Grabmähler der vornehmsten griechischen Götter. Wenn es mit dieser Beschreibung seine ausgemachte Richtigkeit hätte, so stünde der Glaube an den menschlichen Ursprung der Götter auf einem unerschütterlichen Grunde; die griechischen Götter wären, wie die ersten römischen Kayser, nichts weiter, als vergötterte Menschen. Ist sie es aber? Evhemerus theilte sie in einem Werke mit, das er: „die heilige Inschrift" nannte.

Dieses Werk enthielt die Geschichte einer Entdeckungsreise auf dem arabischen Meerbusen, die er auf Befehl des macedonischen Königs Kassander will unternommen haben. Der Verfasser erzählt, er sey auf seiner Fahrt an einer Insel gelandet, welche die Einwohner Panchaia genannt. Von Panara, der Hauptstadt der Insel, habe er in einer Entfernung von sechszig Stadien einen Tempel gefunden, dem panchaischen oder try-

phällischen Jupiter geheiligt. In diesem Tempel sey ihm eine goldene Säule in die Augen gefallen, in welcher Inschriften eingegraben gewesen, die die Geschichte der Geburt, des Lebens und des Todes der vornehmsten der von den Griechen verehrten Götter enthalten habe. Er nennt fünf derselben: den Uranus, den Kronos, Zeus, Apollo und die Diana; und er schließt daraus, daß diese Götter ursprünglich Menschen gewesen, denen die Griechen nach ihrem Tode göttliche Ehre erwiesen.

Wenn es mit dieser Erzählung seine Richtigkeit hätte, so würde es um die Gottheit der griechischen Götter allerdings sehr mißlich stehen. Allein kaum war der unheilige Roman bekannt geworden, als sofort die Verehrer der alten Lehre mit allen Waffen der Dichtkunst und der Erdbeschreibung gegen ihn aufstanden. Da die ganze Sage wahrscheinlich von der Insel Kreta herkam, wo man sich rühmte, diese Götter in ihrem Menschenleben zu Regenten gehabt zu haben, so entbrennt des Kallimachus frommer Feuereifer gegen die Kreter in einer Hymne, die

er ihnen entgegensingt, so heftig, daß er in die Worte ausbricht, die der Apostel Paulus bey einer andern Gelegenheit wiederholt hat *): „die Kreter sind Lügner, böse Thiere, faule „Bäuche." Aber furchtbarer, als diese poetischen Schmähreden, sind die ruhigen und gründlichen Einwürfe, die Erotosthenes, ein gleichzeitiger Schriftsteller, dem Gedicht des Evhemerus entgegen setzte. Diese müssen für einen jeden Unbefangenen ein entscheidendes Gewicht haben. Er, Einer der gelehrtesten Erdbeschreiber des Alterthums, ein Zeitgenosse des Reisebeschreibers, der zu Alexandrien, und folglich in der Nachbarschaft des arabischen Meerbusens lebte, erklärt das Daseyn und die Beschreibung der Insel für eine mährchenhafte Erdichtung.

Gegen einen solchen Gewährsmann, sollte man glauben, hätte sich die neue Hypothese von dem menschlichen Ursprunge der griechischen Götter nicht halten können. Indeß hat sie sich in der Folge, nachdem sie einmahl durch die cyrenaische Schule in Umlauf gekom-

*) Tit. I. 12.

men, noch bis auf den heutigen Tag erhalten. Um sie gegen die Angriffe ihrer Gegner zu retten, führt man an, daß sie Diodor von Sicilien in seiner Weltgeschichte zum Grunde gelegt, daß sie die Kirchenväter angenommen, und daß selbst Virgil das Daseyn der Insel Panchaia in dem Verse geheiligt habe:

In dem fetten Gefilde Panchaïa's, duftend von Weihrauch *).

Allein wer kann sich in Beweisen historischer Thatsachen auf die spätern Kirchenväter und auf den poetischen Ausdruck eines Dichters berufen. Jene nahmen in ihren Streitschriften leicht das für wahr an, was ihrer Polemik günstig war, und dieser greift gern nach einem schönen Worte, von dem er nicht gesonnen ist, die Wahrheit zu verbürgen; es ist ihm genug, wenn sie den gemeinen Glauben für sich hat.

*) Virg. Landbaugeb. II. v. 139. nach Voss. Uebersetzung.

Wenn sie mich fragen, welchen Werth ich der heiligen Inschrift des Evhemerus beylege, so werde ich antworten: daß weder ich, noch irgend einer unserer Zeitgenossen uns darüber eine entscheidende Stimme anmaaßen können. Wir können zwar mit völliger Zuversicht sagen, daß es auf dem nach der Erscheinung des evhemerischen Romans bis auf unsere Zeit in allen seinen Winkeln und Buchten so oft befahrenen arabischen Meerbusen eben so wenig eine Insel Panchaia, als irgendwo eine Insel Felsenburg gebe; in Ansehung des übrigen Inhaltes des Werkes aber tappen wir gänzlich im Finstern. Die Zeit scheint es mit aller möglichen Ungunst verfolgt zu haben; denn sie hat bis auf einige kümmerliche Bruchstücke, alle Spuren davon vertilgt. Zu Diodors von Sicilien Zeiten war es noch ganz vorhanden, und dieser Geschichtschreiber machte in dem sechsten Buche seiner „historischen Bibliothek" einen weitläuftigen Auszug aus demselben, der uns vielleicht einigermaaßen hätte befriedigen können. Allein auch diese kleine Entschädigung war uns nicht gegönnt;

denn dieses sechste Buch gehört gerade mit zu denen, die von seinem Werke verlohren gegangen sind. Zum Glück hat Eusebius *) aus diesem Auszuge wieder einen Auszug gemacht, der die wenigen Nachrichten enthält, die ich Ihnen mitgetheilt habe.

Es hätte indeß noch auf einem andern Wege zu uns kommen können. Denn der lateinische Dichter Ennius hatte eine Uebersetzung davon verfertigt, aus der Virgil seine „panchaiischen Gefilde" genommen hat. Allein auch diese ist nicht auf uns gekommen, und wir verdanken die Kunde davon nur einem spätern Kirchenvater **).

So wenig wir indeß von dem Romane des Evhemerus wissen, so sehen wir doch aus diesem Wenigen, daß er der Erste war, der den politischen Atheismus von dem menschlichen Ursprunge der Götter in ein förmliches System brachte, das man nach ihm das evhemerische genannt, und das Banier

*) Eus. Praep. ev. L. II. c. 2.

**) Lactant. J. D. L. I. c. 11. 13.

in seiner Erklärung der griechischen Götterlehre zum Grunde gelegt hat*).

So führte in der cyrenaischen Schule die hedonische Moral zur Weltbürgerlichkeit und die Weltbürgerlichkeit zur politischen Gottesleugnung.

*) La Mythologie expliquée par l'histoire par l'Abbé Banier.

denn dieses sechste Buch gehört gerade mit zu denen, die von seinem Werke verlohren gegangen sind. Zum Glück hat Eusebius *) aus diesem Auszuge wieder einen Auszug gemacht, der die wenigen Nachrichten enthält, die ich Ihnen mitgetheilt habe.

Es hätte indeß noch auf einem andern Wege zu uns kommen können. Denn der lateinische Dichter Ennius hatte eine Uebersetzung davon verfertigt, aus der Virgil seine „panchaiischen Gefilde" genommen hat. Allein auch diese ist nicht auf uns gekommen, und wir verdanken die Kunde davon nur einem spätern Kirchenvater **).

So wenig wir indeß von dem Romane des Evhemerus wissen, so sehen wir doch aus diesem Wenigen, daß er der Erste war, der den politischen Atheismus von dem menschlichen Ursprunge der Götter in ein förmliches System brachte, das man nach ihm das evhemerische genannt, und das Banier

*) Eus. Praep. ev. L. II. c. 2.

**) Lactant. J. D. L. I. c. 11. 15.

in seiner Erklärung der griechischen Götterlehre zum Grunde gelegt hat*).

So führte in der cyrenaischen Schule die hedonische Moral zur Weltbürgerlichkeit und die Weltbürgerlichkeit zur politischen Gottesleugnung.

*) La Mythologie expliquée par l'histoire par l'Abbé Banier.

Ein und funfzigster Abend.

Epikurische Schule.

Die Verwandtschaft, wodurch sich die epikurische Moralphilosophie an die aristippische anschließt, führt mich, ohne Rücksicht auf ihre Zeitfolge, unmittelbar von dem Aristipp zu dem Epikur. Beyde haben alles erschöpft, was sich zur Empfehlung der Sittenlehre des Vergnügens sagen läßt; und wenn auch die Wendung, die ihr Epikur gegeben hat, sie nicht retten kann, so wird man sich mit Sicherheit überzeugt halten können, daß man sie aufgeben müsse.

Bey aller Uebereinstimmung ihrer Systeme wichen doch beyde Philosophen in einigen wesentlichen Punkten von einander ab; und zwar sogleich in dem Umfange, den jeder seiner Philosophie gab.

Aristipp schloß von der seinigen den ganzen Theil aus, welcher die Naturlehre

enthält; indeß ihn Epikur beybehielt und nach seiner Manier bearbeitete. Zu diesem verschiedenen Verfahren leiteten sie verschiedene Bewegungsgründe. Aristipp erklärte alle Physik für unnütz, weil sie zu der Wollust, seinem höchsten Gute, nichts beytrage *). Das glaubte Epikur zwar auch, er fand sich aber durch einen andern Grund, bewogen, sie nicht ganz zu übergehen. Er glaubte nähmlich, die Physik zu seinem praktischen Zwecke nicht entbehren zu können. „Wenn die Besorgnisse „wegen der Lufterscheinungen, und wegen dessen, was man von dem Tode und den „Schmerzen sagt, die uns nach demselben erwarten, uns nicht Angst verursachten, so hätten wir keine Naturlehre nöthig **).“

Diese Verschiedenheit war auch in den Bewegungsgründen zu ihrem Atheismus. Beyde verwarfen die vaterländischen Götter; aber Aristipp, als Weltbürger, Epikur, um sie nicht fürchten zu dürfen.

*) Diog. L. II. 92.

**) Plut. quod sec. Epic. non possit beate vivi.

Was lehrte er aber in seiner Physik, um die Menschen durch sie von ihrer Furcht vor den Naturerscheinungen zu heilen? — Da er glaubte, daß alle Begebenheiten in der physischen Welt, nur dadurch furchtbar werden, daß man sie für unmittelbare Wirkungen der Götter halte: so glaubte er ihnen dadurch am sichersten ihre Furchtbarkeit zu benehmen, daß er sie natürlich erklärte.

Diese natürliche Erklärung ging von dem höchsten Grundsatze aus: „daß Alles aus den Atomen und dem Leeren entstehe." Ich will den Werth und die Wahrheit dieses vorgeblichen Grundsatzes jetzt nicht beurtheilen; hier ist mir nur zur Kenntniß von Epikurs Charakter wichtig, zu bemerken, daß er, um sich die Entdeckung des Urstoffes der Dinge selbst zuzueignen, den Demokrit, von dem er sie entlehnt hatte, sorgfältig verschwieg, und, um sein Spiel zu verbergen, in der nähern Bestimmung dieses Urstoffes Veränderungen anbrachte, wodurch das ganze System um vieles schlechter wurde, als es Demokrit vorgetragen hatte *).

*) Cic. de fin. B. et M. L. I. c. 6.

Der Urstoff in demselben waren die Atomen und das Leere. Dieser schwache Grund, auf welchem Demokrit und Epikur ihre physische Theorie erbaueten, war beyden gemein. Man konnte beyde fragen: wo kommen diese Atomen her, und was ist die wirkende Ursach ihrer Bewegung? Demokrit antwortete: sie sind von Ewigkeit und bewegen sich von Ewigkeit; Epikur: weder ihr Daseyn noch ihre Bewegung bedarf einer wirkenden Ursach. Und so konnte er antworten, da er annahm, daß Alles, was wird und geschieht, durch einen blinden Zufall werden und geschehen kann.

Diese gemeinschaftliche Ungereimtheit vermehrte nun Epikur noch mit mehrern eigenthümlichen. In der Theorie des Demokrits bewegten sich die Atomen in dem Leeren nach allen möglichen Richtungen, in der Theorie des Epikurs bewegten sich Alle nach der senkrechten Linie von Oben nach Unten. Gegen diese Lehre des Epikur erhoben sich schon in dem Alterthume mehrere Stimmen. Cicero bemerkte zuvörderst dagegen: „daß es in dem Leeren weder

ein Oben und Unten, noch eine Mitte, kein Erstes und Letztes geben könne. Da ferner alle Atomen sich nach der senkrechten Linie bewegen, so sind sie insgesammt neben einander gleichlaufend oder parallel, und können daher nie zusammenstoßen. Es ist also unmöglich, daß sich die Atomen je zu Körpern vereinigen. Um dieser Schwierigkeit zu begegnen, nahm Epikur an, daß die Atomen, so wenig als möglich, von der senkrechten Bewegung abweichen*). Wo ist der Grund dieser Abweichungen? — Nirgends; und man hat kein Recht, danach zu fragen, wenn auch nur das Geringste durch blinden Zufall geschehen kann.

Es fällt aber in die Augen, daß wenn diese schimpfliche Ausflucht etwas helfen soll, die Bewegung der unendlich vielen Atomen nach verschiedenen Richtungen und unter unendlich mannichfaltigen Winkeln erfolgen muß. Denn weichen sie nach einerley Richtung und unter gleichen Winkeln von einander ab: so werden sie insgesammt noch immer gleich-

*) Cic. de fin. B. et. M. L. I. c. 6.

laufend bleiben, und eben so wenig auch nur die beyden nächsten sich erreichen, als wenn ihre Bewegung senkrecht geblieben wäre. Welche ungeheure Menge blinder Zufälle! Eine Philosophie, die keine bessern Gründe ihrer Lehrsätze anzugeben weiß, ist keine Philosophie, und wer nicht besser philosophiren kann, würde wohl thun, lieber gar nicht zu philosophiren.

Eine andere Verunstaltung, welche die physische Theorie des Demokrit durch den Epikur erhielt, betrifft die Natur der Körper. Nach dem Erstern sind die Körper nicht allein aus Atomen und Leeren entstanden, sondern sie sind immer an sich Atomen und Leeres, nachdem sich diese beyden Grundstoffe zu Körpern gebildet haben. Nach dem Epikur sind die Körper zwar aus diesen Grundstoffen entstanden; nachdem sie aber einmahl Körper sind, bestehen sie nicht mehr aus Atomen und Leere; sie sind ein Ganzes von Erscheinungen, durch die wir sie wahrnehmen, von Figuren, Farben, Schwere, von Festigkeit oder Flüssigkeit, Härte oder Weichheit, u. s. w.

Diese Unphilosophie führt die Wissenschaft wieder zu dem Zustande der Kindheit zurück, woraus mehrere seiner großen Vorgänger sie zu ziehen gestrebt hatten. Sie würde daher kaum eine Erwähnung verdienen, wenn sie nicht auf mehr als Eine damit zusammenhängende Untersuchungen einen bedeutenden Einfluß hätte. Den hat sie sogleich auf die Frage: wodurch erkennen wir die Wahrheit, oder die Dinge, wie sie an sich sind und nicht bloß erscheinen? durch die Vernunft oder durch die Sinne? Ueber diese Frage erklärte sich Demokrit für die Erstere, Epikur für die Letztern. Demokrit schritt hier auf dem wissenschaftlichen Wege fort, wenn er auch noch nicht auf die letzten Gründe der Dinge zurück gehen konnte, Epikur blieb bey dem stehen, womit der kindische Verstand bey der Betrachtung der äußern Gegenstände beginnt.

Ich habe vorhin im Vorbeygehen noch eine Meinung berührt, worin Epikur von dem Demokrit abwich, und wodurch er sich noch tiefer unter ihn setzte; das war seine Lehre von dem blinden Zufalle. Demokrit

behauptete ganz richtig, daß jede Veränderung und also auch jede Bewegung ihre Ursach haben müsse. Dadurch wird sie aber nothwendig, nähmlich, nach unserer philosophischen Sprache, bedingt nothwendig. Diese Nothwendigkeit mußte Epikur aus seinem Systeme verbannen, wenn es folgerecht bleiben sollte. Er legte nähmlich der menschlichen Seele Freyheit bey, und zwar eine solche, womit sie sich ohne alle Gründe in ihrer Wahl bestimmen könne.

Er hielt aber ferner die Seele für ein Aggregat von Atomen. Nun schloß er: wenn die Atomen sich nicht ohne Ursach bewegen können, wenn also alle ihre Bewegungen nothwendig sind; so gehe der Seele ihre Freyheit verlohren*). Er nahm also an, daß eine Veränderung ohne Grund, und also durch einen blinden Zufall erfolgen könne. Diese Ungereimtheit führte ihn zu einer neuen, über die sich nun keine größere erdenken ließ. Er leugnete nähmlich auch den Satz des Widerspruchs, und mußte ihn leugnen.

*) Cic. de fato. c. 10. in fin.

Der stoische Chrysippus hatte ihm den bündigen Schluß entgegen gesetzt: „Wenn eine „Bewegung ohne Ursach erfolgen kann, so „kann es Sätze geben, die weder wahr „noch falsch sind.“ Epikur erkannte die Richtigkeit dieser Folge; um aber dem Argumente seines Gegners auszuweichen, behauptete er, daß allerdings ein Satz weder wahr noch falsch seyn könne*). So führte ihn eine Ungereimtheit zu der andern, und endlich zu der letzten, die alles Denken und Philosophiren unmöglich macht.

Der Schluß des Chrysipp — um es im Vorbeygehen zu bemerken — beweiset übrigens, daß man schon seit langer Zeit den Satz des Grundes aus dem Satze des Widerspruchs bewiesen, und daß selbst Epikur, dem eine Ungereimtheit eben nicht viel kostete, diesen Beweis zugelassen habe. In unsern Zeiten haben wir Philosophen gesehen, die dem Interesse ihres Systems getreuer waren, und die ein so

*) Cic. ebendas. init. ferner: de Nat. Deor. I. 25. de Fin. Bon. et Mal. I. 6.

augenscheinliches Argument nicht haben begreifen wollen.

Man kann denken, wie eine Logik beschaffen seyn mußte, die auf eine solche Physik gebauet war. Indeß wollte Epikur doch in seiner Philosophie einen solchen wesentlichen Theil nicht fehlen lassen, ob er gleich behauptet hatte, daß die Wahrheit nicht durch die Vernunft erkannt werden könne. Er nannte ihn daher auch nicht Logik oder Vernunftlehre, sondern Kanonik, d. i. eine Sammlung von willkührlichen Regeln, wonach man seine Gedanken ordnen müsse.

Wenn ich Ihnen einiges aus dieser Kanonik anführe, so ist es gewiß nicht, um sie zu belehren. Indeß wird es Ihnen vielleicht nicht unangenehm seyn, den Ernst unserer Unterredungen mit etwas recht Lächerlichem zu unterbrechen.

Wir haben, sagt Epikur, zwey Arten von Vorstellungen, Empfindungen und Verstandesbegriffe. Beyde kommen von den äussern Gegenständen, aber wie? Die Empfindungen sind Bilder, die sich von der Oberfläche

der Körper abreißen, durch die Luft schweben, und, nachdem sie durch die Sinne gedrungen sind, in der Seele ankleben. Solche Bilder sind die Verstandesbegriffe auch, nur daß sie feiner sind, und durch ihre Feinheit in der Seele weiter bis in den Verstand, der aus feinen Atomen besteht, vordringen können.

Aber wie entstehen die Vorstellungen, die kein Urbild in der Natur haben? Wir haben nähmlich Vorstellungen, von denen einige kleiner oder größer sind, als die Außendinge, andere sich sogar nicht in der Natur finden, als Centauren, Sphinxe, Drachen und andere Geschöpfe der bildenden Phantasie. Diese entstehen durch Proporzion und Zusammenstellung. Das geht so zu: Wenn der Raum zwischen den Körpern und dem Gesichte mit zu vielen Bildern angefüllt ist, so müssen sich die Bilder, da sie nicht Platz genug haben, sich zu ihrer natürlichen Größe auszudehnen, ins Kleine zusammenziehen, und so kommen sie als Miniaturgemählde in die Seele. Ist der Platz leer, so können sie sich zu einer kolossalischen Größe ausdehnen und mit dieser in die

Seele übergehen. Stoßen die Bilder in ihrem Uebergange von den Körpern zu den Sinnen an einander, so kann es sich zutragen, daß sie gegenseitig ein oder das andere Stück abreißen, und die Ueberreste in Ein Bild zusammen fließen. Auf diese Weise kann aus einem zerstümmelten Menschenbilde und einem zerstümmelten Pferdebilde das Bild eines Centauren entstehen.

Nun hat der Mensch noch gewisse Begriffe und Wahrheiten in seiner Seele, von denen er glaubt, daß er sie nicht durch die Erfahrung erhalten hat, die er daher für angebohren hält. Diese Begriffe und Wahrheiten nannte Zeno und Epikur Prolepsen, oder Urbegriffe und Urwahrheiten, weil sie die ersten sind, und bey allen übrigen zum Grunde liegen. Wie kommen uns diese durch die Sinne zu? — Diese Frage nach Epikurs Systeme zu beantworten, würde für jeden andern keine leichte Aufgabe gewesen seyn, ihn setzte sie nicht in Verlegenheit. Diese Urbegriffe, aus denen wir Urwahrheiten zusammensetzen, kommen unvermerkt in die Seele; denn wir erhalten

viele Eindrücke von den Dingen, deren wir uns nicht bewußt sind. So gab es dann drey Kennzeichen der Wahrheit: die äußern Sinne, die Urbegriffe und den innern Sinn, die aber insgesammt eine gemeinschaftliche Quelle haben, nähmlich die Empfindungen der Außenwelt.

Wir könnten an diesen Proben schon genug haben, um uns mit den Ungereimtheiten der epikurischen Philosophie bekannt zu machen. Ich kann aber seine vorgebliche Theologie nicht übergehen; denn diese liegt meinem Zwecke näher und enthält deren nicht weniger.

Die erste Frage, die sich hier aufdringt, ist: „ob er überhaupt das Daseyn einer Gottheit geglaubt habe." Darüber druckte er sich so schwankend und widersprechend aus, daß man sich nicht wundern darf, wie man über seine Religion schon unter den Alten so viel und so lange hat streiten können. Seine Freunde führen zu seiner Rechtfertigung gegen die Anklage der Gottesleugnung für ihn an, daß er von den Göttern geredet und ihr Daseyn öffentlich bekannt habe. Diese Rechtfertigung

wird dadurch von seinen Gegnern entkräftet, daß sie ihm vorwerfen, er habe nur so geredet, um dem Haß der Athenienser zu entgehen*).

Bey dem gemeinen Volke mag diese Vorstellung wahrscheinlich seine gewünschte Wirkung gethan haben; bey den hellsehendern scheint sie kein Glück gemacht zu haben. Diesen galten alle Epikuräer für ausgemachte und anerkannte Gotteslengner, und als solche wurden sie als Ungeweihete und keiner Weihe fähige von allen heiligen Geheimnissen ausgeschlossen.

Wenn man den Epikur nach diesem Bekenntniß von dem Vorwurfe der Gottesleugnung frey sprechen wollte, so würde es damit um seine Religion oder seinen Glauben an Gott um nichts besser stehen. Zuvörderst sind seine Beweise von dem Daseyn der Götter so äußerst seltsam, daß man kaum glauben kann, es sey ihm damit ein Ernst gewesen.

Den ersten führte er aus dem Urbegriffe, den wir von den Göttern haben. Daß alle

*) Cic. de Nat. Deor. I. 30. 44.

Menschen Begriffe von den Göttern in sich finden, nahm er als ausgemacht an. Nun entstehen aber alle Begriffe aus den Eindrücken, welche die Gegenstände auf die Seele machen, und von diesem Gesetze giebt es keine Ausnahme. Die Götter müssen also vorhanden seyn, wenn die Bilder von ihnen in die Seele kommen sollen. Wer sieht nicht, daß ein Beweis, der auf so ungereimten Vordersätzen beruhet, für so gut als gar keinen, oder wenigstens nur für einen sehr abentheuerlichen gelten kann.

Noch abentheuerlicher ist sein zweyter Beweis, den er aus dem allgmeinen Gleichgewicht der Dinge*) führt. Er geht darin von dem Urbegriffe aus, den er ohne allen Grund als völlig ausgemacht voraussetzt: „daß von jedem Dinge sein Gegentheil müsse wirklich seyn.“ Nun, schließt er, giebt es unendlich viel Dinge in der Welt, also muß es auch unendlich viele Götter ausser ihr geben.

Wer kann sich überreden, daß es mit solchen seltsamen Beweisen ernstlich gemeint sey?

*) ἰσονομία. Aequilibritas nach Cicero's Uebers.

Indeß waren es die einzigen, die dem Epikur in seinem System übrig blieben. Dieses ging von Anfang bis zum Ende darauf aus, den Unglauben und die Gottesleugnung für seine Sittenlehre vorzubereiten. Diese sollte den Menschen zu dem Vergnügen und der Sinnenlust führen. Dazu würde er aber nach Epikurs Systeme nie gelangen können, so lange noch die geringste Spur von frommer Furcht die Gemüthsruhe des Weisen störte. Um zu dieser gelangen zu können, glaubte er also allen Glauben an eine Gottheit aus dem menschlichen Herzen vertilgen zu müssen. Diesen Zweck erreicht zu haben, preisen er selbst sowohl, als seine Verehrer, als das höchste Verdienst, das er sich um die Menschheit erworben habe. Sie erheben ihn, als den größten Weisen, weil er sie von dem Joche des Aberglaubens befreyet hat; unter Aberglauben verstehen sie aber alle Religion.

Lukrez, sein begeisterter Verehrer, sang von ihm:

„Von den schmählichen Banden des Aberglaubens gefesselt

„Lagen die Menschen betäubt zu Boden; es
ragt aus dem Himmel
„Grausend die Riesengestalt des Ungeheuers; in
Ohnmacht
„Sanken sie kraftlos, erschüttert durch seinen
scheußlichen Anblick.
„Da ermannte zuerst ein Mann, ein Grieche,
sich muthvoll,
„Hob die Augen empor aufs Ungeheuer, und
wagt es
„Selbst, es zu bekämpfen *). — —

Bemerken Sie, daß das, was hier in der Verdeutschung Aberglaube genannt wird, in dem Grundtexte Religion heißt. Man setzte also den höchsten Ruhm Epikurs darin, die Menschen von der Furcht der Religion befreyet zu haben. Hat er sie aber damit von aller Furcht befreyet? erregt die Religion wirklich Furcht, und nichts als Furcht?

Auf diese Fragen hat uns schon Plutarch **) folgende schöne Antwort gegeben:

*) Lucret. de Nat. Rer. I. v. 63 — 68. nach Meinekens Uebersetzung.

**) Plut. quod sec. Epic. non possit beate vivi.

„Epikur kann sich nicht rühmen, uns von
„aller Furcht befreyet zu haben; denn es
„giebt außer der Furcht der Religion noch man-
„che andere. Auch ist die Furcht der Religion keine
„Furcht, die uns unglücklich macht; sie ist die
„Ehrfurcht vor dem Göttlichen, und diese
„macht den Frommen glücklich; denn sie ist
„ein wohlthuendes Gefühl. Vielmehr heilt
„uns diese Furcht der Religion von jeder
„andern Furcht, die uns die Uebel des Lebens
„verursachen könnten, durch die Ueberzeugung,
„daß alle Dinge unter der Aufsicht und Leitung
„eines gütigen Gottes stehen."

Man darf sich indeß nicht wundern, daß solche Verheissungen und Aussichten seiner Theologie und Physik, unter dem großen Haufen der philosophischen Layen, seiner Philosophie viele Anhänger verschafften. Die Erstere versprach ihnen, sie von aller Furcht zu heilen, und wer wollte nicht gern eine so lästige Empfindung los seyn? Aber man fand sich bald in dieser angenehmen Erwartung getäuscht. Die Letztere ließ den Wißbegierigen das angenehme und leichte Schauspiel erwarten, aus Atomen und Leeren

ein schönes Weltgebäude nach bloß mechanischen Gesetzen hervorgehen zu sehen. Hier hatte man einen Stoff, der mit lauter klaren Anschauungen der Sinnlichkeit in die Augen fällt. Aber auch diese Hoffnung kann nicht lange dauern. Denn bald mußte man fragen: woher diese Atomen? wer gab ihnen ihre Bewegung? wer ihre Richtung? wer die Gesetze, wonach sie sich bewegen? Und so führte Alles wieder auf das Bedürfniß eines verständigen Urhebers und Regierers der Welt zurück.

Wenn wir aber endlich auch dem Epikur seine Götter lassen wollen, so können wir ihm doch keine Religion zugestehen, und noch weniger eine für das Leben wohlthätige Religion. Denn ach! welche armselige Schattenbilder waren diese Götter! Trostlose Figuren, die ihr ganzes Leben in einem schlafähnlichen Zustande, unthätig, in träger Ruhe, in den Zwischenwelten verträumten. Es war Einer von seinen Urbegriffen, daß „das Selige und Unsterbliche sich um nichts bekümmere und auch „nicht wolle, daß man sich mit ihm etwas zu „schaffen mache." In seiner Theologie war

also keine Lehre von der göttlichen Vorsehung. Schon die größten Weisen des Alterthums haben aber bereits sehr richtig bemerkt: daß „eine Religion ohne den Glauben an eine welt„regierende Vorsehung nicht besser als gänz„liche Gottesleugnung sey *).“

*) Plato de Leg. L. X. Simplic. ad Epict. c. 38. Hierocl. ad Pyth. A. C. S. 126. Ed. Cant.

Zwey und funfzigster Abend.

Epikur. Seine praktische Philosophie. Sein philosophischer Charakter.

Viele, denen Epikurs Philosophie von ihrer theoretischen Seite noch so unbekannt ist, kennen sie doch von ihrer praktischen. Denn schon in der gemeinen Sprache ist ein Leben, das in dem Genusse sinnlicher Wollüste zugebracht wird, ein epikurisches Leben.

Daß Epikur das höchste Gut in das Vergnügen setzte, und daß der Schmerz ihm das höchste Uebel war, ist allgemein anerkannt. Nicht so, daß dieses Vergnügen nichts als bloß körperliches Vergnügen oder die grobe Sinnenlust sey. Indeß ist diese Darstellung seiner praktischen Philosophie nicht allein in dem Munde seiner Gegner, auch seine größten Verehrer schämen sich ihrer nicht, und nur, wenn sie in der Schärfe des Streites ins Gedränge kommen, und den schimpflichen Folgen ihrer schmählichen Grundsätze ausweichen wol-

len, versuchen sie, den Ausdrücken einen bessern Sinn unterzulegen. Durch die grammatischen Erörterungen wurde der Streit so in die Länge gespielt, die Untersuchung so verwickelt, und ihr Ende so unabsehbar, daß Cicero in einer Art von Ungeduld ausruft: „Wie geht es zu, „daß ich allein nicht weiß, was die Wollust ist, „da es doch alle wissen, die Epikuräer haben „seyn wollen."

Indeß bleibt er dabey, daß darunter das körperliche Vergnügen zu verstehen sey. Denn es heißt in dem nähmlichen Streite: „Du hast immer gesagt: Niemand freue sich „oder empfinde Schmerz, als um des Körpers „willen *)."

Dieser Grundsatz: „die Wollust ist das „höchste Gut und der Schmerz das höchste „Uebel," führte nun zu einer unabsehlichen Reihe von ungereimten Folgen. Denn man mußte sogleich schliessen, daß auch für den Weisen das höchste Gut ein unerreichbares Ziel sey. Wie kann er auch je eine vollkommene

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. c. 30.

Glückseligkeit zu geniessen hoffen; da es nicht in seiner Gewalt steht, sich alle Vergnügen, die er wünscht, zu verschaffen? Dieser Schwierigkeit glaubte Epikur damit abgeholfen zu haben, daß er die Wollust auf die Schmerzenslosigkeit beschränkte. Dieser verneinenden Glückseligkeit festes Weisen legte Epikur einen so hohen Werth bey, daß er behauptete, sie könne durch die Wollust wohl abgeändert, aber nicht vermehrt werden *).

Allein auch dieses so beschränkte Ziel gestattet dem Menschen die Gebrechlichkeit seiner Natur nicht zu erreichen. Denn wer kann dem Gefühl des Schmerzes lange entgehen, und, wenn er ihn auch noch so lange verschont hat, wer kann hoffen, immer davor sicher zu seyn.

Doch auch für diesen Unfall wußte Epikur Rath zu schaffen. Unter solchen Umständen sollte sich der Weise durch die Vergnügen der Seele schadlos halten, die er noch für größer erklärte, als die Vergnügen des Kör-

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. c. 5. 5.

pers. — Aber diese Vergnügen der Seele, welche waren sie? — Nichts weiter, als die Erinnerung der körperlichen Wollust, die er ehemahls genossen hat. Wenn ich leide, läßt er seinen Weisen sagen, so ergötze ich mich an die vergangenen Vergnügen. — Hier muß man fragen: welcher Art sind diese Vergnügen? Hat sie der Körper empfunden, so machst du eine bloße Rechnung mit dem Vergnügen, du genießest nicht die Erinnerung des Vergangenen; was du thust ist eine bloße Ausgleichung, worin ein Schmerz durch ein Vergnügen vergütigt wird, und das ist kein sehr tröstlicher Genuß. Sind es Vergnügen des Körpers, deren du dich erinnerst, so ist es falsch, daß es kein Vergnügen gebe, welches sich nicht auf den Körper bezöge *).

Diese Vergnügen der Seele erklärte er, wie Sie eben gesehen haben, für größer, als die Vergnügen des Körpers; und warum? — weil sie alle drey Zeiten umfassen; die vergangene, die gegenwärtige und die zukünftige.

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. c. 30.

Aber thun das nicht auch die Schmerzen und Mißvergnügen, und giebt es deren nicht auch vergangene, gegenwärtige und zukünftige?

So streitet schon Cicero *) gegen diesen angeblichen Trostgrund. Aber eine tiefere Kenntniß der Natur der menschlichen Seele kann ihn noch mit schärfern Waffen angreifen. Diese belehrt uns nähmlich: daß die Erinnerung an ein vergangenes Vergnügen, weit entfernt, den gegenwärtigen Schmerz zu versüßen, ihn vielmehr noch verbittere. Das Gefühl der Entbehrung eines verlohrnen Gutes ist Jedermann empfindlicher, als der Schmerz über ein solches, das wir nie besessen haben. Eben so ist es mit dem gegenwärtigen Vergnügen; wenn wir den Genuß von diesem zu seiner vollesten Kraft verstärken wollen, so kennen wir dazu keine stechendere Würze, als die Erinnerung an den vergangenen Schmerz, womit es auf eine so angenehme Art absticht.

So glaubte nun Epikur die Glückseligkeit seines Weisen vollendet zu haben. Er

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. c. 33.

schlägt die Wirksamkeit seiner Linderungsmittel so hoch an, daß er keinen noch so herben Schmerz kennt, der nicht durch sie in das süßeste Vergnügen verwandelt werden könnte. Die spätern lateinischen Asketen, die sich zu der stoischen Schule bekannten, haben sich durch falschen Schein des Erhabenen verführen lassen, sie haben diese eiteln Prunkreden in ihre eigenen aufgenommen.

Es ist eine Bemerkung, die ein jeder leicht macht, daß alle Darstellung des Großen, die nicht aus dem Gefühle hervorgeht, gewöhnlich in Schwulst ausartet. Diesen sittliche Schwulst hat Seneka, der ein großer Freund solcher Blumen war, in einigen Stellen recht geflissentlich aus den epikurischen Schriften in seine eignen übergetragen. Nur Ein Beyspiel, das statt aller dienen kann! Die alten Stoiker sagten: „der Schmerz sey kein Uebel," das ist dem Gefühle schon eine harte, doch immer noch wahrhaft große Lehre. Dem Epikur und dem Seneka ist sie noch nicht groß genug. Sie behaupten, was leider!

unser Gellert mit Unrecht seinen Epiktet behaupten läßt:

„Schmerz sey kein Schmerz, Vergnügen sey kein Vergnügen.“

Das ist eben so abentheuerlich, als augenscheinlich ungereimt. Der Schmerz ist kein Uebel! „das, sagt Cicero, ist dem Epikur, „einem rauhen und harten Manne, nicht ge„nug. Er wird, wenn er darin kommen soll„te, auch in dem Ochsen des Phalaris „ausrufen: „„wie angenehm ist das! wie „„wenig kümmert es mich!““ Der weise Römer begleitet diese schnöde Großsprecherey mit der Bemerkung, die eines so hellsehenden und richtigfühlenden Mannes würdig ist: „Sogar angenehm! Ich er„warte von dem Weisen keine so große Kraft „gegen den Schmerz. Er sey nur stark genug „ihn zu ertragen, wenn es seine Pflicht er„fodert, das ist genug; daß er sich auch freue, „das verlange ich nicht*).“

*) Cic. Qu. Tusc. L. II. c. 7.

Sie fragen mich: ob ich die praktische Philosophie, die kein höheres Gut, als das Vergnügen erkennt, für schädlich halte? — Daß sie mir falsch scheint, haben Sie bereits gesehen. Ueber ihre Schädlichkeit oder Unschädlichkeit kann ich mich nicht ohne Einschränkung erklären. Ihr gefährlichster Fehler ist, daß eine Moral des Vergnügens immer auch eine Moral des Eigennutzes ist; der Eigennutz verbannet aber alle geselligen Pflichten aus seinem Kreise. In diesem findet also die eigentliche Tugend keinen Platz.

Das wollte indeß Epikur nicht auf sich kommen lassen. Er lehrte, daß man auch die Tugend begehren müsse. Aber welche Tugend; die um des Vergnügens und des Eigennutzes willen begehret wird! Die Tugend ist das Geziemende*), das Ehrenvolle; sie wird gelobt, gerühmt, bewundert. Wann hat es aber je gerühmt und bewundert zu werden verdient, und wie kann es den Reichen zum Verdienst angerechnet werden, daß sie auf weichem

*) Honestum.

Flaumenpolstern ruhen und leckere Speisen essen? Epikur hat aber schon selbst dafür gesorgt, daß wir uns von seiner Tugend nicht zu hohe Begriffe machen. Er will keine andere, als die, welche nach dem Urtheile des gemeinen Volkes dafür gehalten wird; denn an diesem ist einem jeden, der in der Welt fortkommen will, Alles gelegen. Er muß ehrlich seyn, weil er das Vertrauen seiner Mitbürger bedarf, das er durch seine bekanntgewordene Unehrlichkeit zu seinem großen Schaden bald verlieren würde. Seine Ehrlichkeit ist also gerade die, welche Helvetius anpreiset.

Wie tief wird die Tugend durch solche Bewegungsgründe, die bloß aus dem Eigennutze, und nicht aus ihrer eigenthümlichen innern Schönheit hergeleitet werden, herabgewürdigt! Und das ist gerade das Schnödeste in der epikurischen Tugendlehre. Es setzt das Edelste in dem Menschen auf das Niedrigste herab, vertilgt alle süssesten Gefühle des Herzens und verwirrt alle Sprache, die diese Gefühle aus-

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. c. 15.

spricht. So verlieren die Begriffe von den edelsten Tugenden allen Sinn. Wer kann eine Handlung großmüthig nennen, wenn sie keinen andern Bewegungsgrund hat, als den Epikur ihr läßt, den nähmlich, daß man eine gleiche Erwiederung erwarten kann. Dem Edelmüthigen sagt sein Gefühl, daß es seliger sey, zu geben, als zu nehmen. Das erkennt Epikur, und wie konnte er es leugnen, wenn er nicht das Gefühl aller edeln Menschen gegen sich empören wollte? Aber wie erklärt er sich diese die menschliche Natur ehrende Gesinnung? „Man giebt lieber, als man nimmt, „weil man nicht als ein armer Schützling an„gesehen seyn will, den man mit einer klei„nen Gabe abfinden kann **).“

Die Moral, die ich Ihnen bisher beschrieben habe, ist der grobe Epikurismus, so wie ihn Epikur selbst gelehrt hat. Die neuern Zeiten haben eine feinere hervorgebracht. Beyde stimmen darin mit einander überein, daß

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. 15.

**) Plut. quod Phil. cum princ. consab. debeat.

sie das Vergnügen zum höchsten Gute machen, und also die Sittlichkeit bloß nach der Empfindung beurtheilen. Der grobe beschränkt sein höchstes Gut bloß auf das körperliche Vergnügen, und würdigt den Menschen herab; der feinere begreift darunter die Vergnügen der Einbildungskraft, des Verstandes und Herzens, und erhebt den Menschen. Und dennoch kann auch dieser feinere Epikurismus nicht das wahre und vollständige Moralsystem seyn; denn es beurtheilt die Sittlichkeit nach der Empfindung, die Sittlichkeit kann aber nur durch die Vernunft erkannt werden. Zu der Vollkommenheit des Menschen gehört die Harmonie seiner Kräfte, und diese Harmonie entspringt aus dem Maaße einer jeden, welches nur die Vernunft bestimmen kann.

Die Lehre des Epikurs war die Moral des gröbsten Vergnügens. Dürften wir nun von seiner Lehre auf sein und seiner Verehrer Leben schließen, so müßten wir von ihren Sitten die ungünstigste Meinung haben. Allein zum Glücke hat die Natur dafür gesorgt, daß der

Mensch nicht bloß nach seinen Meinungen handelt. Außer unsern Grundsätzen haben wir auch Neigungen, und wir handeln mehr nach diesen, als nach jenen. In unserer Kindheit ist Alles, was wir thun, ein Werk unserer angebohrnen Naturtriebe, und diese führen uns auf Liebe, Freundschaft, Wohlwollen; und diese sind auch in dem Erwachsenen nicht unwirksam. „Ich finde, sagt Montaigne, „mehr Festigkeit und Regel in meinen Sitten, als in meinen Meinungen, und „meine Neigung ist weniger locker, als meine „Vernunft *).“ So verbessert die Natur die Verirrungen unserer Spekulazionen; und Epikur wurde selbst durch eine gesellige Neigung bewogen, den Menschen seine ungesellige Philosophie mitzutheilen **).

Cicero giebt dieser Erfahrungswahrheit mit Rücksicht auf seinen Busenfreund, den T. Pomponius Attikus, der, wie es von einem reichen Geschäftsmanne, der nichts für

*) Montaigne Essays L. II. Ch. XI. T. IV. S. 117.

**) Epict. in Arrian. Diss. L. II. c. 22. s. 6.

sein Vaterland thut, zu erwarten ist, der epikurischen Moral zugethan war, eine sehr verbindliche Wendung, und bestätigt durch ihr Beyspiel die natürliche Kraft der Tugend. Er sagt: „Ich halte die Kraft der Tugend um desto „grösser, daß Epikur ein guter Mann gewe„sen ist, und daß es viele Epikuräer gegeben „hat und noch giebt, die in ihren Freundschaf„ten treu, sich in ihrem ganzen Leben vernünf„tig und ernst betragen, und ihre Verhaltungs„regeln nicht aus dem Vergnügen, sondern „aus der Pflicht genommen haben*)."

Cicero nennt hier den Epikur einen guten Mann; dieses Lob aber darf man nicht in dem ganzen Umfange des Wortes nehmen; denn sein persönlicher und insonderheit sein wissenschaftlicher und litterarischer Charakter standen bey den gelehrten Griechen nicht in sonderlicher Achtung.

Er war zu Athen in dem Flecken Gargettus gebohren, von dem er bisweilen der gargettische Weise genannt wird. Die erste

*) Cic. de fin. B. et M. L. II. c. 25.

Spur des Wundergenies, das ihm seine Lobredner beylegen, soll sich beym Lesen des Hesiodus verrathen haben. Der vierzehnjährige Epikur fragte in seiner Knabenschule, als er gelesen hatte, die Welt sey aus dem Chaos entstanden, woher denn das Chaos gekommen sey? Da ihm der arme Schulmeister auf diese Frage, an die er vermuthlich nie gedacht hatte, keine befriedigende Antwort geben konnte: so verließ der Knabe die grammatische Schule, um sich der Philosophie zu widmen. Er besuchte die Hörsäle des Xenokrates und Theophrast; jedoch nicht lange; denn er ging frühzeitig darauf aus, als ein Erfinder und originaler Denker aufzutreten, und dazu glaubte er, sey ihm aller Unterricht mehr schädlich als nützlich. Allein es ist auch möglich, daß er die grammatische Schule ohne die Vorkenntniße verlassen hatte, ohne die er den Vortrag in den Schulen des Plato und Aristoteles nicht benutzen konnte. Im zwey und dreyßigsten Jahre seines Alters, nachdem er sich zu Kolophon, Mytilene und Lampsakus aufgehalten hatte, kam er nach

Athen zurück, und ließ sich in einem Garten nieder, wo er seine Tage in unthätiger Muße verlebte, und in seinem siebzigsten Lebensjahre starb.

Schon aus diesem kurzen Abriß seiner Geschichte läßt sich ermessen, wie wenig Epikur den griechischen Musen und Grazien werde geopfert haben, und wie wenig eine tiefe und gründliche Philosophie sich von ihm erwarten lasse. Und das bestätigen mehrere Kenner und Freunde der attischen Urbanität unter den gelehrten Griechen und Römern. Wir haben schon gesehen, daß ihn Cicero, ein so guter Kenner feiner Sitten, einen rauhen und harten Mann nennt. Eben so ungünstig urtheilt Quintilian von seinen Kenntnissen und seiner Bekanntschaft mit den griechischen Musenkünsten. „Er floh nicht allein alle Wissen„schaft und Gelehrsamkeit*), sondern hieß sie „auch seine Schüler mit der schnellesten Schif„fahrt fliehen**).“ Daß aber seine Rohheit

*) Quint. Inst. or. I. 17.

**) Ebendas. XII. 2.

zu einem gänzlichen Mangel an allem Anständigkeitsgefühle gegangen sey, das würden wir vielleicht nicht glauben, wenn uns nicht ein glaubwürdiger Zeuge eine Probe davon aufbehalten hätte. Es ist eine Stelle, worin er die schöne Hetäre, Themista, zu einer solchen Lustparten einladet, welche die anständige französische Sprache eine partie fine nennt. Diese schändliche Einladung ist in den nackten unzüchtigen Ausdrücken abgefaßt, die man nur in den Wachtstuben aus dem Munde roher Kriegsknechte hört*). In eben diesem Tone schrieb er nach der Aussage des eben angeführten Zeugen an seine Leontium.

So roh, wie sein Geschmack und seine Sitten waren, so roh war auch seine Philosophie. Cicero nennt die Epikuräer ohne Ausnahme winzige Philosophen **), und von ihrer Theologie sagt er: „sie lallen, wie die Kin-

*) Das griechischen Wort ist περαίνειν lat. conficere, inire. S. Diog. L. Epict. S. 6. und dazu Rossi's Anmerk.

**) Cic. Qu. Tusc. I. 23.

der, von der Natur der Götter *)." Das ist der Charakter der ganzen epikurischen Philosophie, sie ist in ihrem theoretischen und praktischen Theile eine kindische Philosophie. Der kindische, wie jeder noch ungebildete Verstand, glaubt seinen Sinnen und geht nicht über seine Sinne hinaus. Ihm sind die Körper nichts, als Haufen von Farben, Figuren, Tönen, Härten, Schweren. Das Kind und der noch ungebildete Verstand überhaupt, beurtheilt die Vollkommenheit der Dinge nach dem Eindrucke, den sie auf seine Sinne machen; das Angenehme ist ihm gut, das Unangenehme ist ihm böse. Dem niedrigen Theile des Volkes, dem seine harte Arbeit keine Ausbildung seiner geistigen Kräfte verstattet, und der die Mühe seiner harten Arbeit fühlt, kennt keine weitere Glückseligkeit, als das Vergnügen von seinen sauren Geschäften auszuruhen; und so ist die Glückseligkeit der epikurischen Götter.

Mit dieser echten Volksphilosophie im echten Volkstone vorgetragen, machte Epikur

*) Ebendas. de Nat. Deor. I. c. 3.

die höchsten Ansprüche auf den Ruhm eines philosophischen Originalgenies. Er wollte keinem seiner Vorgänger das geringste zu verdanken haben, und diese Eitelkeit machte ihn gegen die undankbar, die er in seinen Schriften benutzt hatte. Er hatte seine Atomen aus den Werken des Demokrit entlehnt, ohne die leiseste Erwähnung desselben; man konnte ihm nachweisen, daß er seinen Kanon aus den Vorlesungen des Nausiphanes von Teos, einem Schüler des Pyrrho, genommen habe, er selbst läßt sich nichts davon merken.

Wie konnte aber — werden Sie sagen — eine so seichte, sich so häufig selbst widersprechende, in so vielen ihrer Lehrsätze ungereimte Philosophie, so allgemeinen Beyfall finden und mit so großer Bewunderung aufgenommen werden? — Daß sie von den Gelehrten unter den Griechen und Römern nichts weniger als bewundert wurde, habe ich Ihnen schon vorhin bemerkt. Aber desto mehr ward sie es von den philosophischen Layen, die, um auch eine Philosophie zu haben, die sie zur Schau tragen konnten, die erste, die beste aufgriffen, die

ihrer Fassungskraft erreichbar war. Und welcher Fassungskraft hätte die epikurische nicht erreichbar seyn sollen, da sie keinen gebildeten Geschmack und keinen Reichthum von Vorerkenntnissen erfoderte, und eine angestrengte Aufmerksamkeit und ein scharfer, tiefsinniger Verstand ihrer Aufnahme würde hinderlich gewesen seyn. Auf die unbeschriebene Tafel einer leeren Schülerseele läßt sich alles schreiben, was einem dünkelhaften Lehrer einfällt, und das sind alle unwissende Layen, die gern möchten für Philosophen gehalten werden, und es gern um einen wohlfeilen Preis seyn möchten. Ihnen ist also jede Philosophie willkommen, die alle gründlichen Kenntnisse ihrer Vorgänger verachtend, sie von der Mühe einer ausgebreiteten Gelehrsamkeit entbindet, mit der Zuverlässigkeit ihrer wegwerfenden Machtsprüche, ihren Glauben stärkt und mit dem Verbote der Erforschung alles Uebersinnlichen ihnen den Ruhm vorurtheilsfreyer starker Geister verschafft.

Solche Lehrlinge pflegen mit allen jugendlichem Feuereifer zu der Fahne ihres Lehrers zu schwören. Ihre Bewunderung eines solchen

Meisters kennt keine Grenzen; denn die Bewunderung des Kenners ist bescheiden, die Bewunderung des Unmündigen ist Vergötterung. Sie sehen, daß Epikur der rechte Mann für solche Schüler war. Sie staunten ihn mit einer abergläubischen Ehrfurcht an; was irgend Jemand nach ihrer Meinung Lehrreiches gesagt hatte, mußte Er gesagt haben. „Was Hermonachus, sagt Seneka*), was Metrodorus vorgebracht haben, wird Alles „Ihm allein beygelegt. Alles, was irgend „Einer in ihrer Gesellschaft gesprochen hat, „das hat er unter seiner Anführung und „durch seine Eingebung gesprochen." Der Epikuräer Torquatus nennt ihn bey dem Cicero**) „den Erfinder der Wahrheit" und „den Baumeister eines seligen Lebens." Das ist gewiß viel; aber dem Lukrez ist es nicht genug. Um ihn zu überbieten, nennt er ihn ohne Umstände „einen Gott."

*) Seneca Ep. 33.

**) Cic. de fin. I. 10.

„Nein, ein solches Lied, das singt kein sterblicher Sänger.
„Ja, ein Gott, ein Gott, mein edler Memmius! war er.
„So ihn zu nennen, gebeut die erkannte Würde der Wahrheit,
„Ihn, der den glücklichern Pfad zum Leben, wir nennen ihn Weisheit,
„Fand, und dessen Geist, der Nacht und Wogen des Elends
„Uns entriß, zum Licht uns führt' und zur Ruhe *)."

Man glaubt die Geschichte unserer Tage zu lesen, wenn man auf solche begeisterte Ausbrüche einer schafsmäßigen und gutmüthigen Bewunderung des Hauptes seiner Schule stößt. Daß diese den Jünger zu einem abergläubischen, gedankenlosen und blinden Nachbeten der Lehre seines Meisters führen müsse, ist natürlich und unausbleiblich. Und auch das berichtet man uns von den Schülern des Epikurs. So heißt es beym Cicero: „Nur „die Schriften eurer Schule leset ihr, nur diese

*) Lucr. de Nat. rer. L. V. v. 7—11.

„liebt ihr; alle andern verdammt ihr unver„hörter Sache *).“ Und das misfiel dem Meister so wenig, daß er vielmehr, nach einem seiner Lebensbeschreiber, der ihm gewiß nichts Böses nachsagen wollte, „seine Zuhörer übte, „seine Schriften auswendig zu lernen **).

Nach diesem Gemählde von dem Unwerthe der epikurischen Philosophie komme ich wieder auf die Frage zurück, von der ich ausgegangen bin: Ist eine ungläubige Philosophie und eine selbstsüchtige Moral für das Leben schädlich? und diese Frage gilt sowohl die aristippische, als die epikurische. — Ich habe nie an eine große Schädlichkeit der Meinungen geglaubt; denn die natürlichen Neigungen verbessern oft in einer guten Natur die Verirrungen der Vernünfteley, und das ist nicht selten der Fall in beyden gewesen. Indeß können sie doch unter gewissen Umständen gefährlich werden. In einem Zeitalter, wo die Sitten, insonderheit in den höhern Ständen,

*) Cic. de Nat. Deor. II. 29.

**) Diog. L. X. s. 12.

in einem hohen Grade verdorben sind, ist es nicht gleichgültig, daß das Laster durch eine Philosophie, die eine systematische Form annimmt, gebilliget werde. Ihre lockern Grundsätze scheinen einem verdorbenen Herzen, seine lockern Sitten zu rechtfertigen; sie ertödten alle gemeinnützige Thätigkeit, alle edle Gesinnungen, sie verlachen alle Ahndung und allen Genuß des Göttlichen, so wie auch alle Sehnsucht nach demselben, und vertilgen allen Glauben an die Tugend; und das ist ein großes Uebel, ein Uebel, das der Vorbote des Unterganges mancher Völker gewesen ist. Wohl uns, wenn es in Deutschland noch nicht so weit gekommen ist!

Drey und funfzigster Abend.

Cynische Schule. Antisthenes.

So wie ich, um alles, was für die Moral des Vergnügens ist gesagt worden, zu erschöpfen, die cyrenaische und epikurische Philosophie zusammen genommen habe, so lassen Sie uns auch, um das, was man für die Moral der Tugend gesagt hat, zu vollenden, die cynische und stoische Philosophie mit einander verbinden. Die Moral der einen ging von der Moral der andern so wenig ab, daß ein römischer Dichter*) sagen konnte:

„Höre den Trost, den vielleicht vermag dir dagegen zu bringen,
„Wer die Cyniker nie, nie die stoischen Lehren gelesen,
„Von den Cynikern nur getrennt durch den Rock." — —

*) Juvenal. Sat. XIII. v. 120.

Wir machen uns von der Lebensart eines Cynikers ein Bild, das nur auf die Ausartung derselben in den spätern Zeiten oder höchstens auf die frühere Uebertreibung paßt, und das in die Sprache übergegangen ist. Wir bekleiden es mit allem Schmutz und mit aller Schaamlosigkeit, wodurch sich ein Mensch überall widerlich machen muß.

Nichts kann dem Stifter der cynischen Schule unähnlicher seyn, als ein solches Bild. Antisthenes war dieser Stifter, und seine Sitten waren so anständig, so einnehmend, so bescheiden, daß ihn Sokrates in seiner scherzhaften Ironie der Buhlerey mit den Menschen anklagte *). Denn seine heitere Laune, sein Witz und seine angenehmen Sitten machten ihn allen geistreichen und gebildeten Kreisen willkommen.

Er war der Sohn eines freyen Bürgers zu Athen und einer Sklavin, die vermuthlich aus Phrygien gebürtig war; denn auf dieses Land deuten einige seiner Scherzreden, die auf uns gekommen sind. So warf man ihm vor,

*) Plut. Symposiac. L. II. Prop. I.

„daß seine Mutter eine Fremde sey, und es „antwortete: die Mutter der Götter sey auch „eine Phrygierin gewesen." Ueberhaupt gab dieser Makel in seiner Abkunft den jungen Herren von vollbürtigem Adel zu mancherley Spöttereyen Anlaß, die Antisthenes immer mit guter Laune und treffendem Witze abfertigte. Wenn sie sich, um ihm wehe zu thun, in seiner Gegenwart rühmten, „daß sie eingebohrne Athenienser „seyen, so antwortete er ihnen: das sind eure „Schnecken und Heuschrecken auch." Wenn sie ihn damit herabsetzen wollten, daß sie sagten: „er sey kein freyer Mann, weil er von „keiner freyen Mutter gebohren sey," so erwiderte er: „Warum nicht? Kann doch wohl „Einer ein guter Fechter werden, dessen Vater „und Mutter keine Fechter gewesen sind."

Antisthenes nahm zuerst Unterricht in der Redekunst, und von den rednerischen Uebungen in dieser Schule will man noch die Spuren in seinen Schriften entdeckt haben, unter welchen Eine unter der Aufschrift: „die Wahrheit" in dialogischer Form geschrieben war. Sobald

er aber mit dem Sokrates Bekanntschaft gemacht hatte, hielt er sich an ihn allein, und seine Begierde, ihn zu hören, war so groß, daß er täglich aus dem Hafen Piräus einen Weg von vierzig Stadien nach der Stadt machte.

Sein Hörsaal war in einem Gymnasium, oder mit Säulengängen umgebnen Platze, wo sich die Jünglinge zu ihren Leibesübungen versammelten. Es hieß Cynosarges, und gab seiner Schule den Nahmen der Cynischen. Auch zu der Wahl dieses Ortes lag die Veranlassung in seiner unvollbürtigen Abkunft. Ehemahls war dieses Gymnasium der Platz gewesen, wo sich nur die jungen Halbbürger zu üben pflegten, bis Themistokles eine Veränderung dieser Sitte veranlaßte und auch die edeln Jünglinge von Athen dahin zog. Dieser berühmte Feldherr hatte auch eine Sklavin zur Mutter. Aber sein großherziger, emporstrebender Geist konnte es nicht ertragen, durch den Flecken seiner Geburt sich zu dem niedrigern Stande der Halbbürger verwiesen zu sehen. Die Ueberlegenheit, womit er schon seine jungen Gespielen be-

herrschte, machte es ihm leicht, die Vollbürtigen unter ihnen nach dem Cynosarges zu locken, und so einen schmähligen Unterschied aufzuheben, der schon zu lange schwer auf seinem ehrgeizigen Herzen gelegen hatte*).

Dieses Gymnasium war dem Herkules geweihet, und darin lag der Grund der sonderbaren Sitte, die zuerst der Ehrgeitz des jungen Themistokles durchbrach. Herkules war nur ein Halbgott, der Sohn eines Gottes und einer sterblichen Mutter. Den griechischen Nahmen Cynosarges hatte dieser Kampfplatz, nach einer fabelhaften Sage, von einem weißen Hunde, der ein Stück von einem Altar geraubtes Fleisch verzehret hatte. An dem Orte, wo dieses geschehen, hatte man, nach dem Ausspruche eines Orakels, dem Herkules dieses Gymnasium erbauet.

Ich habe die wahre Ursach, warum man die Philosophie des Antisthenes die cyni-

*) Plut. in Themist.

sche genannt hat, geflissentlich etwas weitläuftiger auseinander gesetzt, um den falschen Wahn zu widerlegen, als wenn es zu dem wesentlichen Charakter dieser Schule gehöre, Jedermann gleich den Hunden anzubellen, und daß sie davon ihren Nahmen erhalten habe.

Die Philosophie des Antisthenes enthielt nicht bloß praktische Lehren. Allein von seinen theoretischen Meinungen hat sich nichts bis auf unsere Zeiten erhalten. Die einzige, die auf uns gekommen ist, besteht in der für die griechische Religion so wichtigen Wahrheit: „daß es mehrere Volksgötter gebe, aber nur Einen Naturgott. „Sie ist ein Belag zu der Bemerkung über den Unterschied, den die Weiseren unter den Griechen und Römern zwischen den öffentlichen Volksreligionen und der Privatreligion der Philosophen machten. Seine Naturlehre war in einem Werke enthalten, das unter dem Nahmen „der Physiker" angeführt wird. Vielleicht ist der Verlust seiner theoretischen Philosophie kein wahrer Verlust; denn sie konnte leicht übertroffen werden, und schien in der Folge der Aufbewahrung nicht werth zu seyn.

Desto schätzbarer war seine praktische Philosophie. Diese ging in die stoische über, und ist von ihr verbreitet und aufbewahret worden.

Sie ging von dem sokratischen Lehrsatze aus: „daß der Zweck aller Philosophie die „Glückseligkeit sey." Wir haben gesehen, daß auch Aristipp diese Wahrheit an die Spitze seines Systems gestellt habe. Aber er hatte sie zu einer Moral ausgesponnen, die der Moral des Antisthenes auffallend entgegen gesetzt ist. Ich habe Ihnen diese seltsame Erscheinung daraus zu erklären versucht, daß ein jeder den abgerissenen Worten seines Meisters seinen eignen Sinn unterlegte; und es leuchtet in die Augen, daß hierdurch die verschiedene Art veranlaßt wurde, wie beyde Schüler Eines Lehrers ihre Begriffe von dem Wesen der Glückseligkeit bildeten.

Worin setzte also Antisthenes die Glückseligkeit des Menschen? — In seine Ruhe und Freyheit. Daraus folgerte er, daß, um glückselig zu leben, der Mensch sich der Herrschaft seiner Leidenschaften nicht unterwerfen müsse. Denn wer fühlt nicht, wie sehr seine

innere Ruhe durch den Streit der Leidenschaften unter einander und gegen die Vorschriften seiner Vernunft gestört werde? Eben so sehr wird die innere Freiheit des Menschen durch die Gewalt der Leidenschaften gefährdet. Denn wer in der schmählichen Knechtschaft lebt, worin er von seinen Begierden beherrscht wird, der kann nicht wollen, was ihm die Vernunft gebietet. Wer also an dem Werke seiner Glückseligkeit mit Erfolg arbeiten will, der muß damit anfangen, sich selbst kennen zu lernen, um sowohl die Quellen der sittlichen Gesetze aufzusuchen, als auch die Natur der menschlichen Leidenschaften zu erforschen. Nun wird es ihm nicht lange entgehen, daß sich alle seine Leidenschaften auf gewisse Bedürfnisse beziehen, die seine Begierden erregen. Er wird aber bald finden, daß die meisten von diesen Bedürfnissen überflüssig, und nur wenige unentbehrlich sind. Jene sind die künstlichen; denn die Kunst muß sie zubereiten, und der Mensch hat lange ohne sie gelebt, ehe sie die Kunst erfunden hatte, und lebt auch noch jetzt in seiner ersten Kindheit ohne sie. Die Bedürfnisse, ohne die der Mensch

sein Leben nicht fristen kann, sind die natürlichen, und diese sind von geringem Umfange, bedürfen auch keiner mühsamen Zubereitung.

Das, was die natürlichen Bedürfnisse am meisten empfiehlt, ist vorzüglich, daß in ihrem Genusse kein Uebermaaß zu besorgen ist, da sie ihrer Natur nach die Begierden nur reizen, wenn der angebohrne Trieb der Erhaltung des Lebens ihren Genuß nothwendig macht, indeß die künstlichen Bedürfnisse die Begierden mehr rege machen, und durch ihre Abwechselung und unerschöpfliche Neuheit länger lebendig erhalten. Eine Quelle noch schädlicher Uebel werden die künstlichen Bedürfnisse dadurch, daß sie den Menschen abhängig machen. Sie machen ihn zuvörderst abhängig von den Menschen und Dingen, die ihm zu ihrer Befriedigung dienen müssen. Diese äußere Abhängigkeit ist indeß bey weitem noch nicht die ärgste; schmähliger ist die Herrschaft der Leidenschaften, unter welche die künstlichen Bedürfnisse den Menschen bringen. Denn zu solchen werden die Anfangs schwachen Begierden, so bald sie durch die Gewohnheit des Genusses so stark

geworden sind, daß der Mensch sich ihrer Gewalt nicht mehr entziehen kann, weil sie zu der unwiderstehligen Kraft der Naturtriebe heran gewachsen sind. Der Mensch bedarf aber seiner ganzen innern Freyheit, wenn er den sittlichen Gesetzen gehorchen will; um dieses zu können, darf die Herrschaft seiner Vernunft durch keinen störenden Einfluß der Leidenschaften verkümmert werden. Er soll die Würde seiner Natur behaupten, und ein wohlthätiges Glied der großen menschlichen Gesellschaft seyn; und das kann er nicht, wenn in seinem Innern eine andere Macht, als die Vernunft, auf dem Throne sitzt, die die Zügel seines Willens in den Händen hat, und durch ihren Ungestüm den Frieden seiner Seele stöhrt. In diesem Sinne hatte Sokrates gesagt; „Ich aber achte, keine „Bedürfnisse zu haben, für göttlich, und deren „wenige zu haben, mache den Menschen der „Gottheit ähnlich *).“

Hier sehen wir den höchsten Grad der ascetischen Härte. Es ist aber die ascetische Härte des griechischen Sinnes, nicht des mor-

*) Xenoph. Mem. Socr. I. 6.

genländischen Gefühls; sie ist heiter, geistreich, bewegungsvoll, gesellig, mittheilend, nicht starres, trübsinniges Hinbrüten. Ihr Zweck ist Stärkung zu thätiger Tugend, nicht unthätiges Sehnen nach erträumter Seligkeit und Heiligkeit. Ihre Quelle ist richtige Vernunft und heller Verstand; nicht dumpfe Schwärmerey eines verbrannten Gehirns und einer phantastischen Einbildungskraft. Sie ist Ertragung und Entbehrung, zur Behauptung der Würde der menschlichen Natur und zur Sicherung der äußern und innern Freyheit des Menschen; sie besteht nicht in der Ertödtung löblicher Naturtriebe und in unmenschlichen Selbstpeinigungen, um zu dem Anschauen des vermeinten Göttlichen zu gelangen, und durch die Verdienstlichkeit irdischer Qualen die Seligkeit himmlischer Entzückungen zu erringen. So ist, was in den Werken des griechischen Sinnes an das Außerordentliche grenzt, immer noch menschlich; das morgenländische Gefühl aber, oder Alles, was von ihm in unsere Lehren und Sitten geflossen ist, strebt nach dem Uebermenschlichen und Abentheuerlichen.

Auf diesem Wege kam die cynische Philosophie mit der stoischen, die so viele große Männer im Rathe und auf dem Kriegesschauplatze hervorgebracht hat, in Berührung. Das erkannten die stoischen Weltweisen selbst; sie nannten die cynische Philosophie „einen Richtesteig zur Tugend;" das sollte heißen, die Stoiker übten ihre Apathie erst dann, wann sie die Gelegenheit dazu auffoderte, die Cyniker hingegen fingen gleich damit an, indem sie sich ihr ganzes Leben hindurch von allen entbehrlichen Bedürfnissen lossagten. Ein solcher Cyniker ist es, von dem uns Epiktet ein so erhabenes Bild entworfen hat *).

*) Epict. in Arrian. Diss. III, 22.

Vier und funfzigster Abend.

Diogenes von Sinopa.

Diogenes setzte die cynische Schule fort; er gab aber der cynischen Lebensart eine Gestalt, worin sie mit Uebertreibung anfing und mit Ausartung endigte. Der Zweck, wovon sie ausging, war zwar edel, aber auch in hohem Grade anmaaßend, und nachdem die spätern Cyniker das Edle in dem Zwecke ihrer Lebensart aus den Augen verlohren hatten, so sanken sie zu elenden Gauklern, Schmarotzern und Lustigmachern herab, die den übermüthigen und gelangweilten Schwachköpfen unter den Reichen den hohen Genuß verschafften, Philosophen zu ihren Schalksnarren zu haben, und in ihnen alle Wissenschaft und Philosophie verachten zu können.

Der Zweck der Philosophie des Antisthenes war, die Erhaltung der zur Uebung der Tugend so unentbehrlichen Unabhängigkeit und Freyheit, und in diesem Sinne muß ein

meiste Sitte der Anekdotenerzähler ist, wenn sie einen witzigen oder launichten Einfall zum Besten geben, wovon sie den wahren Urheber nicht kennen, ihn auf die Rechnung des ersten des besten Humoristen zu schreiben.

Den Einfluß, den schon die frühesten Anlagen des Diogenes auf die Wahl und die Gestalt seines Cynismus gehabt haben, wird am besten ein kurzes Gemählde seines Genie's und Charakters in der Erzählung seiner Schicksale darstellen.

Er war zu Sinope gebohren, einer ansehnlichen Stadt in dem Königreiche Pontus, wo sein Vater Ikeras das Gewerbe eines Geldwechslers trieb. Ein Unfall, der noch immer nicht ganz ins Klare gebracht ist, nöthigte ihn, seine Vaterstadt zu verlassen. Die beste Auslegung des Geschichtschreibers *), der diesen Unfall erzählt, ist wohl die: „Er habe den doppelsinnigen „Ausspruch des Orakels, er solle das verändern, „was durch ein griechisches Wort **), welches

*) Diog. L. VI. 24. und daselbst Rossi. S. 92.

**) νόμισμα.

„das Gesetz und die Münze bedeutet, nicht „verstanden. Denn der weissagende Gott habe „gewollt, er solle sich auf die Philosophie le„gen, und dann die Gesetze seiner Vaterstadt „verbessern. Er habe es aber ausgelegt, er „solle die Münze verfälschen. Darüber, sagen „nun einige, sey er aus der Stadt verwie„sen worden, Andere sagen, er habe sie aus „Furcht freywillig verlassen."

In dieser Bedrängniß begab er sich nach Athen, um sich der cynischen Philosophie zu widmen, die er seiner hülflosen Lage am angemessensten glaubte. Er meldete sich bey dem **Antisthenes**, der ihn mit rauhen Worten von sich wies, und endlich, da er ihn nicht los werden konnte, seinen Stab über ihm aufhob. Die Antwort des Jünglings: „Du sollst kei„nen Stock finden, der hart genug wäre, mich „von dir zu jagen," entwaffnete den Lehrer. Er bewunderte seine Beharrlichkeit, in der er die Anlage zu einem echten Cyniker sahe, und verstattete ihm den Zutritt zu seiner Schule. Was er der Zucht und dem Unterrichte seines Lehrers verdankt, beschreibt er in seiner lau-

nichten Manier in folgenden Worten: „der „mich beym Kopfe nahm, und fortstieß, daß „ich ein Bettler und heerdloser Landläufer „werden mußte*).“ Das war nichts weniger, als eine Klage, es war vielmehr das dankbare Lob seines Meisters, der ihn zu einem so vollkommenen Cyniker gebildet hatte.

Die erste Gelegenheit, sich als einen solchen auf eine glänzende Art zu zeigen, war eine Begebenheit, die das Schicksal seines ganzen Lebens bestimmte. Er wurde auf einer Reise nach der Insel Aegina von einem Seeräuber, Nahmens Skyrpalus, zum Gefangenen gemacht und nach Kreta gebracht um allda verkauft zu werden. Hier fand er einen Schauplatz, sein cynisches Talent in einem vortheilhaften Lichte zu zeigen. Nach hergebrachter Sitte mußten die zum Verkaufe ausgestellten Sklaven auf dem Marktplatze in einer Reihe aufrecht stehen, um sich von den Käufern desto bequemer betrachten und untersuchen zu

*) Plut. Symposiac. L. II. Probl. 1.

lassen. Diogenes hatte sich der Länge nach auf den Boden gestreckt. Der Ausrufer hieß ihn aufstehen, erhielt aber von ihm mit Lachen die Antwort: „Thor! wenn du einen Fisch ver„kaufst, wirst du ihn wohl aufstehen hei„ßen?*).“ Die Antwort enthält die treffende Lehre, daß der, den man als eine verkäufliche Sache behandelt, nicht zugleich als eine Person behandelt werden könne.

Da die Kunst und Geschicklichkeit eines Sklaven auf den Preis desselben einen großen Einfluß hatte: so befragte ihn der Ausrufer, „was er verstehe?“ — „Ich verstehe Men„schen zu beherrschen,“ war seine Antwort, „ruf aus, ob sich Jemand einen Herrn kaufen „will.“ Mit diesen Worten wandte er sich selbst an den Xeniades, einen korinthischen Kaufmann, den diese sonderbare Zumuthung neugierig machte, mit einem so seltsamen Sklaven näher bekannt zu werden. Diogenes machte ihm begreiflich, daß der Herr seinem

*) Plut. de An. tranq.

Sklaven in manchen Stücken wohl gehorchen könne; denn, sagte er, wenn der Sklave ein Arzt ist, so wird der Herr seine heilenden Vorschriften gewiß befolgen.

Xeniades kaufte den Diogenes, führte ihn mit sich nach Korinth, und machte ihn, da er sich als einen Menschenbeherrscher angekündigt hatte, zum Lehrer seiner zwey Söhne. Der Erfolg zeigte, daß er keine unglückliche Wahl getroffen hatte. Denn der Philosoph bewies durch die That, daß er sich auf Menschenbildung verstehe. Als Erziehungsmittel gebrauchte er auch philosophische Gedichte, welche seinen Zöglingen die nöthigsten Lebensregeln durch die Reize einer schönen Poesie in das Gedächtniß prägten. Diese Gedichte gehören zu den Schätzen des griechischen Sinnes, deren Verlust wir Ursach haben zu bedauren; denn sie werden von den Alten gerühmt. Wahrscheinlich hat er mehreres von ähnlichem Inhalt gedichtet, wovon sich noch hie und da ein einzelner Vers erhalten hat, wie folgender:

„Die Liebe heilt der Hunger und Zeit, wo das
nicht hilft — ein Strick *).“

Nachdem Diogenes sein Erziehungsgeschäfft in dem Hause des Xeniades vollendet hatte, so erhielt er seine Freyheit, und von dieser Zeit an lebte er abwechselnd bald zu Korinth, bald zu Athen völlig nach cynischer Weise.

Zuvörderst schränkte er seine Bekleidung ein. Die Griechen trugen einen Leibrock und darüber einen Mantel. Diogenes vertauschte den Erstern mit einem dünnen Ueberzuge und begnügte sich mit dem Mantel, der ihm zugleich zum Bette diente, und nach ihm das auszeichnende Costume eines Cynikers wurde. Seinen Mundvorrath trug er in einem Quersacke und er bestand in nichts, als Brod. Und auch dieses muß ihm bisweilen ausgegangen seyn. Denn auf einer Reise öffnete er ihn, um seinen Hunger zu stillen, fand aber bloß noch einige Krumen darin. Das machte ihn mißmüthig. Als er aber einige Mäuse danach herbeylaufen sah, ermannte er sich durch den

*) Diog. L. VI. S. 86.

Gedanken, daß es noch Geschöpfe gebe, die sich an diesen kümmerlichen Ueberresten laben könnten. Des Stabes, der nach ihm zu dem Geräth eines Cynikers gehörte, hatte er sich erst nach einer Krankheit bedient, und seit der Zeit nicht wieder abgelegt.

Da durch alle diese Züge einmahl die Grundlage zu der Seltsamkeit des cynischen Lebens angegeben war, die Diogenes in seine Schule gebracht hatte: so war es zu erwarten, daß man sie mit erdichteten Anekdoten verstärken und ausschmücken würde. Zu diesen Ausschmückungen rechne ich Alles, was man über die Tonne, worin er gewohnt haben soll, erzählt hat. Diese Erdichtung gab zu so manchem possirlichen Gemählde Stoff, daß sie sich leicht eine allgemeine Aufnahme versprechen konnte. Ist sie aber nur wahrscheinlich?

Schon die allgemeine Bemerkung hätte sie zweifelhaft machen sollen, daß man diese Wohnung von keinem der Nachfolger des Diogenes, die ihm in den übrigen Theilen des cynischen Lebens folgten, nachgeahmt findet. Wozu hätten sie auch überhaupt einer Wohnung bedurft, da

sie unter ihrem milden Himmel, wie die Lazzaroni von Neapel, auf den öffentlichen Plätzen oder in den Säulengängen gemächlicher liegen konnten.

Was aber entscheidend ist, kein einziger von den Alten, die davon hätten reden müssen, erwähnen des Fasses mit einem Worte. Wenn sie den Besuch des Alexanders erzählen, so findet ihn der König auf dem Sande in der Sonne ausgestreckt. Die, welche uns diese Volkssage aufbewahrt haben, sind Dichter, und denen kömmt es nicht auf Wahrheit an; es ist ihnen genug, daß sie geglaubt wird, und ihnen Stoff zu einem auffallenden Gemählde giebt. Der erste, der von diesem Fasse spricht ist Juvenal. Bey ihm heißt es:

— — — — „Die nackten Cyniker achten
„Nicht ihre Fässer; zerbrich eins, so wird ein Anderes wieder
„Morgen gemacht, wo nicht, das Alte umleget mit Bleye.
„Das erfuhr Alexander, als er in dem irdenen Faß sah
„Seinen großen Bewohner *).“ — —

*) Juv. Sat. XIII. v. 305.—312.

Der zweyte ist Lucian *). Er erzählt uns: Als das Gerücht in Korinth erschollen, der macedonische König Philipp nähere sich der Erdzunge, so sey dadurch die ganze Stadt in lärmende Bewegung gesetzt worden. Alles sey gegen einander gerannt, gelaufen, geritten, gefahren, um das Seinige zu retten. Da habe sich Diogenes aufgemacht, und habe sein Faß auf dem Kranium, einem Gymnasium in Korinth hin und her gerollet. Welch lächerliches Gemählde! Wer will aber dem Dichter, der nur das Bild der Ruhe eines genügsamen Weisen mit dem Bilde der sorgenvollen Bestürzung eines überladenen Reichen in einen recht abstechenden Contrast setzen will, anmuthen, die historische Wahrheit einer willkommnen Volkssage, gewissenhaft zu prüfen, und wenn er sie nicht gehörig beurkundet findet, aufzugeben?

Andere legen die Scene der Geschichte nach Athen auf Glauben eines Schreibens des Diogenes in den sokratischen Briefen.

*) Luc. de conscr. hist. init.

Man weiß aber, nach Bentley, daß diese Briefe eine Sammlung rhetorischer Schulübungen sind.

Doch es sey mit dieser Geschichte, wie es will. Sie gehört zu den unschädlichen und gleichgültigen Erweiterungen des cynischen Lebens, welche Diogenes in seine Schule brachte. Wichtiger ist, um sie in ihrer Schande darzustellen, die Bemerkung einer andern Erweiterung, die er für eine Folge der Lehren des Antisthenes hielt. Zu diesen gehörte die Wahrheit, daß „die Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse des Körpers nicht schändlich sey. Daraus schloß Diogenes, daß diese Befriedigung öffentlich könne genossen werden." Von einigen, als: von der Befriedigung des Hungers und Durstes, mag das wahr seyn. Wenn diese Bedürfnisse ohne auffallende Zeichen einer unmäßigen Begierde befriedigt werden, so ist darin für den Zuschauer nichts Beleidigendes.

Anders ist es mit den körperlichen Bedürfnissen, die Ekel erregen, so wie mit denen, bey deren Befriedigung der Mensch in der

ganzen trunknen Sinnlichkeit der thierischen Begierde erscheint. Man hat daher mit Recht gezweifelt, ob der Cyniker Krates seine Ehe mit der Hipparchia auf öffentlichem Markte vollzogen habe. Denn wenn dem Menschen die Befriedigung seiner sinnlichen Begierden natürlich ist, so fern er ein Thier ist, so ist es auch die Schamhaftigkeit, so fern er ein Mensch ist. Als Mensch wird er den thierischen Trieb seiner Natur mäßigen und durch das sittliche Gefühl verschönern*).

Die Nachrichten von seinem Tode weichen sehr von einander ab. Nach einigen hat er sich bey dem Kranium nach einer tödtlichen Krankheit, von der er nicht ganz genesen konnte, in den nahen Fluß gestürzt **). Rühmlich ist dieser Tod nicht; rühmlicher und mehr in seiner Manier ist der, von dem uns Plutarch berichtet. Auf einer Reise von Athen nach Korinth überfiel ihn unterwegs ein Fieber. Er legte sich unter einen Feigenbaum, um den

*) Cic. de Offic. L. I. c. 35.

**) Aelian. V. H. L. V. c. 14.

Anfall abzuwarten. Indeß gingen mehrere Reisende vorbey, die nach den olympischen Spielen eilten. Diesen rief er zu: „Ihr Thoren! was wollt ihr Menschen mit Menschen kämpfen sehen? Sehet hier einen Menschen mit dem Fieber kämpfen. Diese Nacht macht mich zum Sieger oder zum Besiegten. Wenn ich das Fieber besiege, so folge ich euch zu den olympischen Spielen, besiegt es mich, so steige ich in das Schattenreich hinab. In jedem Falle sterbe ich nicht; denn in diesem letztern befreyt mich der Tod von dem Fieber."

Diese Geschichte ist belehrend und dramatisch. Sie ist aber wahrscheinlich eine angenehme Dichtung. Wahrer ist die einfache Erzählung, daß einst des Morgens einige seiner Schüler zu ihm kamen, und ihn in seinen Mantel gehüllt noch ohne Bewegung auf dem Boden liegen fanden. Sie wunderten sich, ihn ihrer Meinung nach, noch schlafend zu finden, da er gewöhnlich früh erwachte. Als sie aber den Mantel etwas lüfteten, fanden sie ihn todt. Am besten hat ihn Plato, dessen Schule er bisweilen besuchte, charakterisirt, da er ihn

den rasenden Sokrates nannte *). Diesen Nahmen verdient er durch seine Uebertreibung der sokratischen Genügsamkeit und Freymüthigkeit.

Das wahrhaft Schöne in seiner Philosophie unter Einen Blick zu bringen, fasse ich sie in die wenigen praktischen Grundsätze zusammen, die er zu befolgen bekannte: „Ich „setze dem Glücke Muth, die Natur dem willkührlichen Gesetze, die Vernunft der Leiden„schaft entgegen **).“

Krates, der Nachfolger des Diogenes, ging zwar von den Grundsätzen seines Lehrers aus. Auch ihm war der Zweck des cynischen Lebens die Behauptung seiner Freyheit und die Ausübung seines Aufseheramtes über die Menschen. Dazu gehörte die Verminderung seiner Bedürfnisse und der Muth, die Menschen von ihren Fehlern zu heilen. Dieses letztere that er aber mit der Schonung, mit dem feinen und angenehmen Witze, die auch einem wohlgesitteten

*) Aelian. V. H. L. XIV. c. 33.

**) Diog. L. L. VI.

Weltmanne würden Ehre gemacht haben. Er beklagte z. B. die Reichen, wenn sie sich Schmeichler zu ihrer Gesellschaft wählen. „Diese Unglück„lichen, sagte er, leben in der vollkommensten „Einsamkeit. Ein Schaf ist unter einem noch so „großen Haufen von Wölfen allein; denn „es ist nicht unter solchen, die ihm wohlwol„len, sondern unter solchen, die ihm nach„stellen.“

Die Milde seines sanften Gemüths verließ ihn auch dann nicht, wenn er auf das empfindlichste beleidigt war. Der Citherspieler Nikodromus hatte ihn einst mit einem Steine am Kopfe verwundet. Seine ganze Rache war eine sinnreiche Beschämung des ungestümen Frevlers. Er heftete eine Schrift neben die Wunde, mit den Worten: „Ein Kunstwerk des Nikodromus.“

Solche gesellschaftliche Tugenden und Talente verschafften dem Krates die ehrenvollste und liebreichste Aufnahme in den besten Häusern der Stadt. Man nannte ihn den Thüröffner *). Um das Wunder zu vergrößern,

*) Plut. Sympasiac. L. II. Probl. I.

verschafften sie ihm das Glück eines verliebten Abentheuers.

Hipparchia, die Tochter eines angesehenen Bürgers in Theben, fand sich durch die Reize seines Umganges, allmählich zu einer so heftigen Liebe zu ihm entzündet, daß sie ihn zu heirathen wünschte. Diese Leidenschaft war desto unbegreiflicher, da sie sich nicht durch die Schönheit seiner Gestalt rechtfertigen ließ. Sein Aeußeres war nichts weniger als anziehend; denn zu seiner übrigen Häßlichkeit kam noch ein doppelter Höcker an dem vordern und hintern Theile seines Leibes. Die trostlosen Eltern hatten alle ihre Beredtsamkeit erschöpft, um ihre Tochter von ihrer seltsamen Leidenschaft zu heilen. Sie wandten sich endlich an den Geliebten selbst und ersuchten ihn um seinen Beystand.

Er täuschte ihr Vertrauen nicht. Die Gesetze seiner Schule verboten dem echten Cyniker zu heirathen. Es kostete ihm also nichts, an der Vernichtung dieser Leidenschaft mit ehrlichem Eifer zu arbeiten, und sich selbst die Aussicht auf den Besitz einer schönen und reichen

Frau zu zerstören. Er erschöpfte dazu alle seine Beredtsamkeit, aber umsonst. Selbst die Häßlichkeit seiner unverhüllten Gestalt, selbst die Bedingung, die cynische Lebensart mit ihm zu theilen, schreckte die schöne Hipparchia nicht ab. Gegen die Gestalt hatte sie nichts und die Bedingung ging sie ein. Und so wurde die Ehe von beyden Seiten eingegangen, und die schöne Philosophin begleitete ihren Gemahl in dem cynischen Costume.

Die abstechende Art, wie Diogenes und Krates ihr cynisches Leben führten, hatte ohne Zweifel ihren Grund in ihren frühern Schicksalen. Den Diogenes verfolgte von seiner Kindheit an die Ungunst des Glücks, und das konnte ihn erbittert haben. Dem Krates hatte es von seiner Geburt an begünstigt. Er war der Sohn eines reichen und angesehenen thebanischen Bürgers, in dessen Hause er sich zu feinen Sitten konnte gebildet haben. Sein Vater hinterließ ihm ein Vermögen von zwey hundert Talenten, nach unserm Gelde von zweymahl hundert tausend Thalern, das Strates bey einem Geldwechsler

mit der Verfügung niederlegte, daß er es seinem Sohne, wenn er dumm bliebe, einhändigen, wenn er aber ein Philosoph würde, unter die Bürger vertheilen sollte. Wenn es mit dieser Erzählung seine Richtigkeit hat, so kann diese Verfügung nur das Vermögen seiner Frau betroffen haben; denn bey dem Antritt seines cynischen Lebens konnte er unmöglich an einen Sohn denken.

Nach dem Krates gab es noch einige echte Cyniker, von denen aber nur wenige, ausgezeichnet zu werden verdienen.

Onesikritus, ein Schüler des Krates, hat sich durch seine Reisen in dem Gefolge Alexanders auf seinen Feldzügen in Asien merkwürdig gemacht, und bey dieser Gelegenheit habe ich seiner schon erwähnt*). Er muß mit den Thaten und selbst mit der Geschichte der ersten Lebensjahre dieses großen Königs genau bekannt gewesen seyn; denn er schrieb eine Geschichte seiner Erziehung in der Form von Xenophons Cyropädie, die aber mit so vie-

*) S. Th. I. S. 132.

len andern Schätzen der griechischen Litteratur verlohren gegangen ist.

Auf eine nicht so rühmliche Art hat sich Menedemus bekannt gemacht; nähmlich durch eine neue cynische Tracht, die vielen lange ein Räthsel gewesen ist. Diogenes Laertius beschreibt sie uns aus dem Hypobotus, einem ältern Schriftsteller, so: „Er kleidete „sich wie eine Furie, trug einen spitzen Hut „auf dem Kopfe, ging auf Kothurnen einher, sein Kleid war ein großer Talar, den „er mit einem feuerfarbnen Gürtel um den Leib „befestigte, in der Hand führte er eine Geißel, „die er von Zeit zu Zeit fürchterlich schüttelte." Der angeführte Geschichtschreiber beschließt dieses Gemählde mit den Worten: „so weit trieb er die Gaukeley *)."

Was wollte aber der Gaukler mit dieser Gaukeley, und wie hängt sie mit seiner Philosophie zusammen? — Das hat man immer nicht recht zu erklären gewußt. Ich erkläre mir es aus dem Zwecke des cynischen Lebens,

*) Diog. L. L. VI.

den Diogenes in seine Schule gebracht hatte: als ein Bote der Götter die Aufsicht über die Menschen zu führen. Diese hatte er selbst und seine nächsten Schüler bisher in einer heitern, lustigen und scherzhaften — kurz in dem Tone des komischen Theaters geführt; Menedemus glaubte sein Aufseheramt tragisch verwalten zu müssen. Seine Vorgänger hatten die Menschen von ihren Thorheiten durch Spott und Lachen zu heilen gesucht, er wollte sie durch Verkündigung des Zornes der Götter bessern; jene hatten die Komödie nachgeahmt, er ahmte die Tragödie nach. Darauf deutet die ganze Mummerey, worin er als ein Ritter von der traurigen Gestalt erschien, der Kothurn, der Talar, der Gürtel, — lauter Trachten der Schauspieler auf dem tragischen Theater der Griechen.

Fünf und funfzigster Abend.

Stoische Schule. Zeno.

Ich glaube, Sie schon von der Verwandtschaft der stoischen Schule mit der cynischen in ihrem moralischen Theile überzeugt zu haben. Sollte indeß das Wenige, was ich bisher angeführt habe, noch nicht hinreichen, so wird die ausführlichere Darstellung der praktischen Philosophie der Stoa nichts zu wünschen übrig lassen; sie wird bestätigen, mit welchem Rechte Cicero *) den Antisthenes für den Stifter nicht bloß der cynischen, sondern auch der stoischen erklären konnte.

Der Ort, wo Zeno lehrte, gab seiner Schule den Nahmen der stoischen. Es war ein Säulengang zu Athen, der unter dem Nahmen der Stoa poecile, berühmt war. Er zeichnete sich dadurch vor andern Säulengängen, womit Athen so reichlich ausgeschmückt war, auf eine glänzende Art aus;

*) Cic. de Orat. III. 17.

daß ihn der berühmte Polygnotus ausgemahlt hatte. Die Gemählde, womit er prangte, stellten die Großthaten der vaterländischen Helden dar, unter andern die Schlacht bey Marathon mit dem Bilde des Miltiades *). Diese Gemählde haben sich lange erhalten; denn nach dem Berichte eines Augenzeugen, der sie nicht mehr fand, waren sie im vierten Jahrhundert nach Chr. Geb. verschwunden; ein römischer Proconsul hatte sie wegnehmen laßen. In diesem Säulengange ging Zeno mit seinen Schülern spatzieren, und unterhielt sich mit ihnen. Da das auch der Gebrauch mehrerer anderer Philosophen war, so hieß endlich eine jede gelehrte Unterredung, die aus Fragen und Antworten bestand, ein Spatziergang.

Zeno war zu Cittium, einer phönizischen Pflanzstadt auf der Insel Cyprus gebohren; und er wird von diesem Nahmen seines Geburtsortes durch den Zusatz: der cittiäische bezeichnet, um ihn von dem elea-

*) Corn. Nepos in Milt.

tischen Zeno zu unterscheiden. Er war ein Zeitgenosse des Epikur, den er noch um zwölf Jahr überlebt haben muß, wenn es wahr ist, daß er erst im Anfang der Hundert und dreyßigsten Olympiade gestorben ist, und ein Alter von acht und neunzig Jahren erreicht hat. Das scheint sich durch eine Stelle beym Lucian *), der ihn unter die Langlebenden mit aufführt, so wie durch einen Brief an den macedonischen König Antigonus Gonatas, worin er sich einen achtzigjährigen Greis nennt, zu bestätigen **).

Nachdem er sein Vaterland verlassen hatte, hörte er den Xenokrates, den Polemo, den Stilpo und den cynischen Krates. Endlich eröffnete er selbst eine Schule in dem gemahlten Säulengange, worin er seine eigene Philosophie vortrug.

Sein System umfaßte alle damahls bekannten Theile der Philosophie, die Dialek-

*) Luc. in Macrobiis.

**) Diog Laert. VII. 6. 10.

tik, die Physik und die Moral. Die Dialektik unterschied er durch ein sehr passendes Bild von der Rhetorik. „Jene," sagte er, „ist der geballten Faust gleich, weil sie kürzer, „diese der ausgebreiteten Hand, weil sie ausführlicher zu reden lehrt *); denn beyde wurden von ihm zu den Redekünsten gerechnet. Sie verstanden unter Rhetorik die Wissenschaft recht zu reden, und verlangten daher, daß der Redner ein rechtschaffner Mann seyn müsse. Indeß wurde die Wohlredenheit sowohl von dem Zeno selbst, als von seinen Nachfolgern vernachlässigt, es sey, daß sie darin nichts leisten konnten, oder nichts leisten wollten — genug sie wurde von ihnen vernachlässigt. Zwar hatten Kleanthes und Chrysippus, die größten seiner Schüler, eine Rhetorik geschrieben, aber eine solche, die man, wie Cicero etwas beißend sagt, „allein lesen muß, „wenn man ewig stumm bleiben will." Desto besser war die stoische Dialektik. Sie legten ihr, um eines dreyfachen Nutzens willen, einen besondern Werth bey. Sie sahen sie als einen

*) Cic. de Fin. B. et M. L. II. c. 6.

Theil, nicht, wie Aristoteles, als das Werkzeug der Philosophie an. Sie sollte zuvörderst dienen, richtige Definizionen zu machen. Durch diese wird die Bedeutung der Wörter bestimmt. In diesem Punkte waren die Stoiker sehr sorgfältig, und sie bedienten sich dazu auch der Etymologien, die sie nicht selten bis zum Lächerlichen übertrieben. Hiernächst glaubten sie ihrer in ihren Streitigkeiten mit andern Philosophen nicht entbehren zu können. Endlich aber gab ihr der Gebrauch, den sie in der Sittenlehre davon machten, den größten Theil ihres Werthes *).

Zeno theilt sie, wie Aristoteles eingeführt hatte, in die Lehre von den Begriffen, den Sätzen und den Schlüssen, und diese richtige Eintheilung hat sich bis auf unsere Zeiten erhalten. Die Begriffe sind entweder Erfahrungs- oder Verstandesbegriffe. Welches sind nun die Quellen dieser Begriffe? wie erhalten wir sie? Mit den Erfahrungsbe-

*) Ebend. L. IV. c. 3. Quint. 12. 15. 33. Arrian L. I. Diss. 17.

griffen hat es keine Schwierigkeit, wir erhalten sie, da sie Empfindungen sind, durch die Sinne. Sie sind Bilder oder Phantasmen, und sie sind wahr, wenn sie begreiflich sind, oder mit dem Gegenstande, den sie vorstellen, übereinstimmen. Wenn Zeno wahre Erfahrungsbegriffe annahm, und also auch den Empfindungen Gewißheit beylegte, so that er das nicht auf eine so grobe Art, wie Epikur. Er erkannte, daß unsere Empfindungen, außer ihren objektiven Gründen, auch manche subjektive haben, welche wir in vielen Stücken abändern können. Dahin gehört, die Entfernung des Gegenstandes, die Perspektiv, das Medium, wodurch, und die Beschaffenheit des Sinngliedes, womit wir ihn empfinden. Alle diese Gründe verursachen die Verschiedenheit der Vorstellungen von Einem und eben demselben Gegenstande, sie müssen also von der Empfindung abgezogen werden, wenn das Wahre und Objektive darin zurückbleiben soll *). Man hat bis jetzt nichts Richtigeres über diesen

*) Cic. Qu. ac. L. I. c. 19.

Gegenstand finden können, und man muß den Scharfsinn bewundern, der es so früh gefunden hat.

Wie erhalten wir nun aber die Verstandesbegriffe? — Diese haben, nach dem Zeno, drey Quellen, die Abstraktion, die Analogie und die Zusammensetzung. Die beyden Erstern können wir auf Eine zurückführen. Denn nach der Analogie denken wir uns ein großes Dreyeck, wenn wir ein kleines, und ein kleines, wenn wir ein großes gesehen haben: beyde aber sind unter dem abstrakten Begriffe des Dreyecks; und wir brauchen daher keine neue Quelle der Begriffe für die Verschiedenheit der Größe.

Die Wahrheit der Sätze bestand in ihrer Begreiflichkeit, die Begreiflichkeit ist also das Kennzeichen der Wahrheit. Wenn wir diese Lehre zergliedern, so werden wir sie völlig gegründet finden. Denn es heißt soviel, als: nichts Widersprechendes und Ungegründetes kann wahr seyn. Was ich begreifen und für wahr halten soll, darin muß ich keinen Widerspruch entdecken, und ich begreife es und halte

es für wahr, sobald ich einen Grund dafür finde.

In der Lehre von den Vernunftschlüssen kommen einige Spitzfindigkeiten vor, denen man jetzt keinen Werth mehr beylegt. Indeß ist doch ihre Unterscheidung derselben in erweisliche und unerweisliche nicht ungegründet, wenn wir unter den letztern das verstehen, was unsere jetzige Logik unmittelbare Folgerungen nennt. Zu diesen gehören solche, die unter ihren Vordersätzen eine bloße logische Regel enthalten, so wie die disjunktiven Schlüsse, worin man von der Wahrheit des Einen widersprechenden Satzes auf die Falschheit des Andern und umgekehrt schließt, als: es ist Tag, also ist es nicht Nacht, und es ist nicht Nacht, also ist es Tag.

Ihre Physik, wohin wir auch die Metaphysik rechnen müssen, enthält mehreres, was keine strenge Prüfung verträgt. Indeß ist sie nicht ohne Aufklärungen, die noch jetzt Achtung verdienen. Sie beschäftigten sich damit nur zum Behuf der Sittenlehre; denn sie glaubten mit Recht, daß wenn man der Natur gemäß leben wolle, man die Natur genau kennen müsse.

Sie betrachteten alle Gestalten und Veränderungen in der Sinnenwelt als Wirkungen der Bewegung. In dieser fanden sie nun überall Spuren der Zufälligkeit, sowohl in der unendlichen Menge der möglichen Richtungen, als als auch in der eben so unendlichen Verschiedenheit der Grade ihrer Geschwindigkeit. Daraus schlossen sie ganz richtig, daß alles in der Welt eine höchste wirkende Ursach haben müsse; da aber auch die Bewegungen in der Sinnenwelt nach weisen Gesetzen erfolgen, daß diese Ursach kein anderes als ein verständiges Wesen seyn könne.

Dieses hatten sie ohne Zweifel an dem menschlichen Körper bemerkt, der durch eine von ihm verschiedene Kraft bewegt wird, dessen Wirkungen sie in sich selbst durch den innern Sinn wahrnahmen. Sie dachten sich also den Urheber der Welt nach diesem Bilde als die Seele der Welt.

Da Alles in der Welt nach beständigen Gesetzen erfolgt, so scheint alles nothwendig erfolgen zu müssen. Das kann die stoische Schule nicht zugeben; denn dadurch würde die Freyheit

der menschlichen Handlungen vernichtet werden, ohne die es keine Tugend geben kann, der ihre praktische Philosophie einen so hohen, ja unter allen menschlichen Gütern allein einen Werth beylegt. Diese Nothwendigkeit der Dinge in der Welt leugnet Chrysipp; ob er gleich Alles von dem Schicksale abhängig macht. Er unterscheidet nähmlich die Nothwendigkeit und das Schicksal mit einem Scharfsinn, den wir erst recht würdigen können, wenn wir diese Begriffe in der neuern philosophischen Sprache ausdrucken.

Unter dem Schicksal verstand er bloß die Gewißheit der Begebenheiten, oder alles dessen, was in der Welt geschieht, die zum Vorhersagen derselben hinreicht; und dieser Begriff scheint, durch die Abstammung des lateinischen Worts fatum, von fari, Reden, angedeutet zu werden. Um aber etwas vorhersagen zu können, dazu wird nicht schlechterdings erfordert, daß es unbedingt nothwendig, und sein Gegentheil widersprechend sey. Es ist hinreichend, daß es seine Ursach habe. Denn wenn

man diese kennt, so kann man ihre Folge mit Gewißheit vorhersehen.

Aber diese Einwirkung der Ursach scheint doch einen Erfolg immer noch mit einer Art von Nothwendigkeit herbeyzuführen. Um diesen Zweifel zu lösen und den moralischen Handlungen alle Freiheit zu lassen, die sie bedürfen, wenn sie tugendhaft oder lasterhaft, löblich oder schädlich seyn sollen, unterschied er die Ursachen ein innere und äußere. Unser Wollen muß seine Ursachen haben; denn nichts kann ohne Ursach seyn; diese machen aber die Handlungen nicht unbedingt nothwendig. Die Allwissenheit der höchsten Vernunft kennt diese innern Ursachen in ihren kleinsten Momenten, sie kann also alle menschlichen Handlungen, ihrer Freyheit unbeschadet, mit völliger Gewißheit vorhersehen *). Wenn man daher auch die Gewißheit der freyen Handlungen Nothwendigkeit nennen will, so ist es doch keine unbedingte, keine physische; sondern eine moralische, oder eine solche, die aus innern mo-

*) Cic. de fato. c. 17.

ralischen Ursachen, nähmlich aus Bewegungs-gründen, entstehet.

Daß das Schicksal oder Fatum der Stoiker nur eine solche Nothwendigkeit war, die aus den Ursachen, und dem Zusammenhange der Dinge entspringt, das erhellet schon aus den verschiedenen Nahmen, womit sie es benannten. Denn es hieß bey ihnen auch die Vernunft, das Gesetz der Welt, die Vorsehung. Darum kann es uns auch nicht mehr anstößig seyn, wenn wir sehen, daß sie selbst die Gottheit dem Schicksale unterwarfen; denn das heißt nichts weiter, als daß sie vernünftig handeln, die Gesetze, die sie der Welt gegeben hat, befolgen, und in der Verwaltung ihrer Vorsehung über die Welt Alles dem Zusammenhange der Dinge gemäß ordnen muß.

Das Göttliche, das die Welt, wie die Seele ihren Körper belebt, stellte sich die stoische Schule, wie eine feine Materie vor; denn weiter reichte die Idee der Alten von der Unkörperlichkeit nicht. Diese feine Materie war der Aether, oder das Licht und Feuer, aus welchem zunächst eine belebende und einhauch-

bare Natur, wie die Luft, aus dieser Wasser, und aus diesem die Erde entsteht. In bestimmten Zeiträumen gewinnt das Feuer die Oberhand, die Welt entbrennt, Alles, die Seelen, und selbst die Götter gehen in dem allgemeinen Brande unter, und Jupiter allein bleibt übrig *). Die menschlichen Seelen werden nach dem Tode ihres Körpers mit der Weltseele, aus der sie geflossen waren, wieder vereinigt, und dauern mit ihr bis zu der allgemeinen Auflösung der Dinge fort, in der alle Dinge untergehn. Sie leben also nicht ewig, und ihre Fortdauer nach dem Tode ist keine persönliche.

Mit dieser Physik allegorisirten die Stoiker die Mythologie der Volksreligion. Zeus oder Jupiter war der Aether oder das Feuer, Athene, der in dem Weltall verbreitete Verstand. Diese Identität fanden sie auch in den verschiedenen Nahmen der Götter. Den Zeus nannten sie Dia **), weil er Alles durch-

*) Diog. L. in Zen. Plut. de commun. notion. Seneca Cons. ad. Marc.

**) τον διοντα παντα.

bringt *). Here oder Hera, Juno, war auch durch die Aehnlichkeit ihres Nahmens mit dem griechischen Worte, das Luft bedeutet, das Luftelement, wenn man den Anfang des Wortes an das Ende setzt **).

Diese Spiele des etymologischen Witzes finden sich bereits bey frühern Philosophen und nahmentlich bey dem Heraklit, aus dessen Philosophie sie Kratilus beym Plato anbringt. Das wird noch dadurch bestätigt, daß die ganze Lehre von dem Entstehen und Untergehen der Dinge durch das Feuer schon vor diesem Philosophen ist gelehrt worden ***).

*) Diog. L. in Zen. L. VII. s. 146.

**) α-ηρ ηρ-α. Diese Etymologie findet sich schon beym Plato in Crat. S. Athenagoras de Legat.

***) S. oben Th. I. S. 391.

Sechs und funfzigster Abend.

Stoische Psychologie.

Wenn die Physik der Körperwelt, die ich Ihnen gestern dargelegt habe, für uns jetzt keinen Werth mehr hat, so ist die stoische Naturlehre der Seele immer noch schätzbar. Diese bedarf nicht so vieler künstlichen Mittel; wir finden den Stoff dazu in uns selbst, und die Stoiker fanden in ihrer praktischen Philosophie ein so mannichfaltiges Interesse, sie mit aller möglichen Sorgfalt zu bearbeiten.

Wenn sie sich über einfache Wesen der Seele irreten, und die Seele für eine ätherische, höchstfeine Materie, einen Hauch *) hielten, so hätten sie das mit dem ganzen Alterthume gemein, und es ist wenigstens für die vollständige und richtige Aufzählung und Würdigung ihrer Vermögen und Kräfte der Seele, so wie für die Angabe der Gesetze, nach welchen sie wirken, von keiner großen Wichtigkeit.

*) πνευμα.

Wichtiger ist, daß die stoische Philosophie die Kräfte der Seele nicht trennte, und sie, wie Plato und Aristoteles, in verschiedene Subjekte oder Theile der Seele setzten, sondern für alle nur Eine Seelensubstanz annahmen. Denn, außer daß diese Vorstellungsart sich mehr der Wahrheit nähert, so hat sie auch noch den Vortheil, daß sie die gegenseitigen Einwirkung der Seelenkräfte auf einander, des Verstandes auf den Willen, der Vernunft auf den Verstand, der Sinnlichkeit auf beyde, und beyder auf die Sinnlichkeit begreiflicher machen.

Sie unterschied zuvörderst die obern und untern Seelenkräfte, und in diesen die Erkenntniß und Begehrungsvermögen. In allen diesen Fällen muß der Verstand den Vorsitz haben, er muß ihre Operazionen bestimmen, lenken und regieren. Sie nannten ihn daher sehr bedeutend das Regierende *). So wie das Erkenntnißvermögen einen sinnlichen Theil hat, so hat ihn auch das Begehrungsvermögen, aber beyde haben auch einen ver=

*) ἡγεμονικόν.

nünftigen. Der sinnliche Theil in beyden Vermögen war das, was in der morgenländischen Sprache das Fleisch, so wie der vernünftige der Geist hieß.

Das Allgemeine in dem Streben nach einem Gegenstande oder Genusse nannten sie das Begehren *), das sinnliche Begehren war die Begierde **). Die Thiere haben nur Begierden, der Mensch fängt mit der Begierde an; diese muß aber dem vernünftigen Begehren Platz machen. Denn da die menschliche Natur auch mit Verstande und Vernunft ausgestattet ist, und diese Kräfte das Regierende in ihr sind, so würde das Begehren des Menschen nicht der Natur gemäß seyn, wenn die Vernunft nie in ihm erwachte, oder es andern Gesetzen als denen der Vernunft gehorchte. Da aber nur der Verstand und die Vernunft die Gesetze der ganzen Natur kennen: so ist vernünftig leben, und der Natur gemäß leben einerley. Die Stoiker druckten daher das höchste Sittengesetz in dem

*) ὄρεξις.

**) ὁρμη.

Satze aus: Lebe der Natur gemäß, und eben so hatte es auch die alte Akademie ausgesprochen. Einige Nachfolger hatten noch nähere Bestimmungen hinzugefügt, wodurch sie ihr höchstes Sittengesetz vor allen Mißdeutungen schützen wollten. Kleanthes fügte hinzu: Lebe der ganzen oder der allgemeinen Natur, Chrysippus deiner eigenen und der allgemeinen Natur gemäß. Sie werden aber auf Einen Blick bemerken, daß diese letztern Formeln nichts weiter als Erläuterungen der ersten ursprünglichen Formel sind, die man mit einigem Rechte für überflüssig halten kann; da die Vernunft, als zu unserer Natur gehörig, immer mit der allgemeinen Natur übereinstimmt.

Wenn der Mensch als Kind mit Begierden oder instinktartigem Begehren anfängt, so darf er nicht als Mann mit ihnen fortfahren, denn die Begierden sind die ersten Bedürfnisse, das erste Aufblicken der Seele, die uns zeigen, was wir vernünftig lieben und wollen und vernünftig hassen und fliehen müssen; denn sie gehen auf Selbsterhaltung und Erkenntniß.

Wenn wir diesen Begierden immer allein folgten, so würden sie zu Leidenschaften werden. Die stoischen Philosophen verdammten aber die Leidenschaften in allen ihren Arten und Graden, und das mußten sie, nachdem sie einmal alle Leidenschaften aus irrigen Meinungen hergeleitet, und für unvernünftige Begierden und Krankheiten der Seele erklärt hatten *).

Der Mensch darf also, nach der stoischen Moral, nie, weder aus Leidenschaft noch mit Leidenschaft handeln. Er kann das, was die Leidenschaft sinnlich begehrt oder verabscheuet, vernünftig begehren. Wenn die Stoiker also die Leidenschaften nach ihren Gegenständen ordneten, so zählten sie deren vier Hauptclassen, denen sie aber nur drey Classen des vernünftigen Begehrens oder des Wollens gegen über setzten, die man sehr bedeutend im Lateinischen constantias, Beständigkeiten genannt hat; denn was uns die Vernunft vorschreibt, ist beständig, die Launen der Leidenschaft sind veränderlich.

*) Diog. Laert. L. VII. s. 114. Cic. Qu. Tusc. I. 5.

Ich habe gesagt, die stoische Philosophie zählte vier Leidenschaften, und nur drey Arten des vernünftigen Begehrens. — Warum kann ich nur in Einem Falle das nicht vernünftig begehren und verabscheuen, was ich in den drey andern kann? Die Erörterung der Gründe dieser Ungleichheit führt uns in einen der edelsten Theile der stoischen Moral.

Die vier Hauptklassen, unter welche die Stoiker alle übrigen Leidenschaften brachten, waren die Fröhlichkeit, die Traurigkeit, das Verlangen und die Furcht. Sie bestehen also in sinnlichem Begehren und Verabscheuen. Dieses kann aber der Zeit nach verschieden seyn. Das sinnliche Begehren eines künftigen Gegenstandes ist das Verlangen, eines gegenwärtigen die Fröhlichkeit *), das Verabscheuen eines künftigen Gegenstandes ist die Furcht, eines gegenwärtigen der Kummer. Warum stehen nun diesen vier Leidenschaften nur drey Arten des vernünftigen Begehrens entgegen?

*) Laetitia.

Die Stoiker antworten: weil es keinen vernünftigen Kummer geben kann. Der Weise kann ein künftiges Gut begehren, und das ist ein vernünftiges Verlangen, eben so ein gegenwärtiges, und das ist die Freude *); er kann etwas künftiges, das er für ein Uebel hält, vernünftig verabscheuen, das ist Vorsicht, aber er kann nichts gegenwärtiges verabscheuen; denn was wirklich ist, kann kein Uebel seyn, weil Gott kein Uebel wirklich machen kann. Welche erhabene Philosophie, die uns vergönnt, uns in der Gegenwart die Zukunft zu sichern, indeß sie uns allen Kummer über das Gegenwärtige verbietet, weil dieses kein Uebel seyn kann, da es Gott gewollt hat, der nichts Böses wollen kann!

Diese Ideen waren denen, die nach der stoischen Moral lebten, so geläufig, daß sie selbst in ihre gewöhnliche Sprache übergegangen waren. Man hat auf der Insel Lewis an den schottischen Küsten auf dem Grabmahle einer jungen Römerin folgende Inschrift entdeckt: „Den „Manen der Tochter Verus Lupus. Sie

*) Gaudium.

„hat drey und zwanzig Jahre in vernünf-
„tigem Begehren *) gelebt." Wie bekannt
mußte die stoische Kunstsprache seyn, wenn man
darin auf einem öffentlichen Denkmahle zu den
Vorübergehenden reden zu können glaubte!

*) In constantiis.

Sieben und funfzigster Abend.

Stoische Moral.

Wir kennen schon viele Eigenheiten der stoischen Moral, wenn uns die Lehrsätze ihrer Psychologie bekannt sind. Allein diese sind bey weitem noch nicht Alles, wodurch sie von der gewöhnlichen Art zu denken und den übrigen Moralsystemen abweicht.

Diese Abweichungen flossen insgesammt aus ihren Begriffen von dem Guten und dem Bösen, den Gütern und den Uebeln. Sie nannten nur das höchste Gut ein Gut, und, da die inneren Güter des Menschen, die Güter der Seele, Verstand und Tugend, in Vergleichung mit den äußern oder den Vollkommenheiten des Körpers, die bessern und höheren sind; so erklärten sie diese allein für gut, und für die einzigen Güter des Menschen. Hier wichen sie von der gewöhnlichen Sprache und von den besten Tugendlehrern ab, die die Tugend das

höchste, aber nicht das einzige Gut nannten. Diesen eigenthümlichen Sprachgebrauch sah schon Cicero*) für die Quelle der meisten auffallenden Sonderbarkeiten ihrer Sittenlehre an. Er sagt: „Nun nennt er aber die Tugend und „das Geziemende, das die Alten das höchste „Gut genannt haben, das einzige; so wie „das Laster und das Ungeziemende, das „jene das höchste Uebel nannten, das ein„zige Uebel."

Das folgte aus ihren Definizionen des Guten und des Bösen. Jenes nannten sie; „was für die Vernunft, als solche, der Natur „gemäß ist, und das sei die Tugend; dieses, „was für die Seele ein Uebel sey; dahin gehören „die Fehler und Laster und die lasterhaften „Handlungen." Das sind lauter innere Güter und Uebel. Die einzigen äußern Uebel waren ihnen ein thörigtes Vaterland und thörigte Freunde **). Allein auch dieses Aeußere läßt sich auf das Innere zurückführen. Denn

*) Cic. de Leg. I. 21.

**) Diog. Laert. L. VII. S. 96.

Thorheit ist ein inneres Uebel, und thörigte Freunde zu wählen, ist eine Thorheit.

So war die Tugend in der stoischen Moral. Welches mußte also ein tugendhaftes Leben seyn? Das beschrieb sie in mehrern Formeln, die aber sehr genau mit einander übereinstimmen. Tugendhaft leben ist: 1. der Natur, 2. den Naturgesetzen, 3. der objektiven Vernunft, 4. dem Willen Gottes gemäß leben. Alles das sind aber nur verschiedene Ausdrücke für Einen Begriff. „Denn, sagten die Stoi„ker *), unsere Naturen sind Theile der Natur „des Ganzen, daher ist das einzige Gut, der „Natur gemäß leben, indem wir nichts thun, „was das Naturgesetz oder das allgemeine Ge„setz verbietet, welches die richtige Vernunft „ist, die Alles durchdringt; diese ist aber einer„ley mit Gott, dem Regenten und Ordner aller „Dinge.“ Welche Größe müssen diese erhabenen Ideen dem Charakter des Menschen geben, den sie in allen seinen Handlungen leiten.

*) Diog. Laert. L. VII. S. 88. und darüber Rossi Comment. Laert. S. 134.

So war ihre Moral das höchste Ideal einer Moral der Tugend. Um sie recht scharf und in die Augen fallend der Moral des Vergnügens entgegen zu stellen, ließen die Stoiker dem Vergnügen auch nicht den geringsten Einfluß auf den Willen des Weisen, selbst da nicht, wo es eine der Natur gemäße Handlung ungesucht begleitete. Die Begierde, sagten sie, ist kein Trieb nach dem Vergnügen, sondern nach dem, was zu dem Bestehen eines Dinges erfordert wird; das Vergnügen, das aus der Befriedigung dieses Triebes entsteht, ist ein Nachwachs derselben, indem die Natur das ihr Zuträgliche, das sie sucht, erhält. So freuen sich die Thiere, so wachsen die Pflanzen. Der Unterschied zwischen den Pflanzen und den Thieren in diesem Falle ist, daß die Natur den Erstern das Zuträgliche verleihet, ohne daß sie es vorher begehren, und wenn sie es erhalten haben, empfinden; bey den Letztern hingegen noch der Trieb hinzukömmt, mit dem sie, das ihnen Zuträgliche nehmen, und so zugleich der Natur und dem Triebe gemäß bestehen. Da aber die Vernunft dem Menschen zu einer vollkommern

Aufsicht gegeben ist, so ist nach der Vernunft leben, so viel, als nach der Natur leben *).

Zu einem solchen Ideale einer Tugendmoral scheint mir auch das abzuzielen, was der gewöhnlichen Beurtheilung des Werthes der Dinge, die auch in der gemeinen Sprache niedergelegt ist, so auffallend paradox vorkömmt, das nähmlich, daß das höchste Gut das einzige Gut ist, und daß man also die Tugend allein ein Gut nennen müsse **). Indeß ist doch diese Eigenheit ihrer moralischen Sprache nicht von allen Gründen entblößt. Sie verstanden unter dem, was sie ein Gut nannten, ein wahres Gut, und ein solches kann nur die innere Vollkommenheit des Menschen, also die Tugend und eine gebildete Vernunft seyn. Die innern wahren Güter müssen hiernächst an und für sich selbst Güter seyn, und es nicht erst als Mittel zu andern Gütern oder durch ihren Nutzen werden; sie müssen endlich von dem Menschen selbst, und nicht von dem Zufalle

*) Diog. Laert. L. VII. s. 86.

**) Ebend. s. 94. Cic. de fin. III. 10.

und dem Glücke abhangen, und nicht bald durch Mißbrauch zu Uebeln, oder durch weisen Gebrauch zu Gütern werden können.

Alle diese Bedingungen finden wir nur allein an den innern Gütern. Denn die Tugend und eine gebildete Vernunft sind wahre Güter, sie sind es an und für sich, sie sind es immer und zu allen Zeiten, sie hangen endlich von uns selbst ab, sie stehen in unserer Gewalt, wir verdanken sie keiner Gunst des Glückes, und, weit entfernt, daß sie uns durch Unglück könnten genommen werden, so sind sie es allein, die den Menschen bey allem Wechsel des Geschicks in der Ruhe und Würde des Weisen erhalten; indeß Gesundheit, Leibesstärke und Reichthum erst durch vernünftigen Gebrauch Güter werden, nicht von uns selbst abhangen, weder durch unser Verdienst immer können erworben werden, noch durch unsere Schuld verlohren gehen.

Um doch aber in die gewöhnliche Sprache und in die gemeine Empfindungsart einigermaaßen wieder einzulenken, so nannten sie die äußern Güter, die sie nun einmal Güter zu

nennen verschmäheten, vorzuziehende *), so wie die äußern Uebel zu verwerfende Dinge **). Denn, obgleich Gesundheit und Reichthum keine wahren Güter sind, so nehmen wir doch beydes gern, wenn es uns geboten wird, so wie wir gern von Krankheit und Armuth, wenn uns die Vorsehung damit verschont, befreyet bleiben, ob sie gleich nicht Uebel genannt zu werden verdienen ***).

Mit dieser Schätzung der Güter und Uebel läuft nun die Würdigung der Pflichten und Sünden so vollkommen parallel, daß sich die Eine aus der Andern in vielen Fällen erläutern läßt. So wie es nur Eine Art von Gütern giebt, so giebt es auch nur Eine Art der vollkommnen Pflichten. Denn so glaube ich das griechische Wort †) nach dem Vorgange des Cicero verdeutschen zu können. Die gemeinen Pflichten werde ich dann die mittlern nennen ††).

*) προηγμενα sumenda.
**) αποπροηγμενα rejicienda,
***) Cic. de fin. III. 26.
†) κατορθωμα.
††.) Cic, de off. I. 5.

Der erste Unterschied dieser beyden Arten von Pflichten, welcher am leichtesten in die Augen fällt, ist, daß der Mensch zu der vollkommnen Pflicht unbedingt und immer, zu den mittlern hingegen nur zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen verbunden ist. Der Mensch ist unbedingt und immer verbunden, weise, ehrlich, gerecht zu handeln; aber sich zu verheirathen, Kinder zu erziehen, nur zu gewissen Zeiten und unter gewissen Umständen. Ein anderer Unterschied, der tiefer liegt, und am Ende sich auf eine bloße Spitzfindigkeit gründet, ist der: daß es viele mittlere Pflichten, aber nur Eine vollkommne giebt. Diese Spitzfindigkeit führt uns indeß auf den eigentlichen Grund dieses ganzen Unterschiedes. Denn es erhellet daraus, daß die Stoiker unter der vollkommnen Pflicht nichts Anderes als das Wesen der Pflicht verstanden. Eine jede Gattung von Dingen kann nur ein allgemeines Wesen haben, das aber in einer unendlichen Menge von untergeordneten Arten, die durch Zeit und Umstände verschieden sind, enthalten seyn muß. Das

Wesen der Gattung ist das Allgemeine, und das ist nur Eins, die Arten, worin dieses Wesen ist, sind das Besondere und Bestimmtere, und deren muß es daher Viele geben. Heirathen, Kinder erziehen, ein Haus kaufen und dergl. sind besondere Arten von Pflichten, und also mittlere, die ich aber mit Weisheit und Gerechtigkeit, oder nach den Gesetzen der vollkommnen Pflicht erfüllen muß.

Das erhellet noch mehr aus der dritten Eigenthümlichkeit der vollkommnen Pflicht, daß sie durch keinen Zusatz kann vermehrt werden. Die Stoiker erläuterten das durch die Vergleichung mit einer geometrischen Figur, mit einem Viereck, z. B. darin kann die Anzahl der Seiten nicht vermehrt werden, wenn es ein Viereck bleiben soll, ob es gleich Vierecke von unendlich verschiedener Größe, Farbe und Materie geben kann. Hier ist augenscheinlich die Vierseitigkeit das Wesen der Gattung von Figuren, die freylich nur Eins seyn, von der es aber viele Arten geben kann. So ist es mit den Pflichten. Alle müssen mit der Natur übereinstimmen, das ist ihr allgemeines Wesen. Diese

Uebereinstimmung kann aber in unendlich vielen Handlungen seyn, wenn sie pflichtmäßig sind. Es würde vielleicht nicht der Mühe werth seyn, sich bey der Erörterung dieser Spitzfindigkeit aufzuhalten, wenn die Stoiker nicht davon eine Anwendung gemacht hätten, die in vielen Fällen schädlich werden kann.

Die Erfüllung der vollkommnen Pflicht hängt nun gänzlich von der Meinung über die Güter und Uebel ab. Das Vergnügen ist für die Vernunft kein Gut, und der Schmerz kein Uebel; sie sind es nur für die Sinnlichkeit. Sie können also, jenes nicht von dem Weisen, oder dem, der der Natur gemäß lebt, vernünftig begehrt, dieser nicht vernünftig verabscheuet werden. Der Weise darf also nicht nach Sinnlichkeit handeln, d. i. er darf in seinen Handlungen nicht seinen Leidenschaften folgen. In diesem Sinne foderte die stoische Philosophie von ihrem Weisen die Apathie, die oft so unrichtig ist verstanden worden.

Man dachte sich unter dieser Apathie eine völlige Leidenschaftlosigkeit, und man glaubte,

sie habe von ihrem Weisen eine gänzliche Unempfindlichkeit gegen alle angenehme und unangenehme Eindrücke gefodert. Diese Foderung ist so offenbar unnatürlich, daß man sie auch dem hartnäckigsten Stoiker nicht ohne die klärsten Beweise mit einiger Billigkeit Schuld geben kann. Weit entfernt, daß man diese bey Einem derselben finden sollte, stößt man vielmehr bey ihnen nicht selten auf die deutlichsten Aussagen des Gegentheils. Seneca *) nennt diese Eindrücke Seelenschläge **), und von diesen sagt er: „Es giebt Manches, dem keine „Tugend entgehen kann, und wodurch uns die „Natur an unsere Sterblichkeit erinnert. Daher „wird der Weise in seinem Gesichte Schmerz „ausdrucken, er wird schaudern, es wird ihm „dunkel vor den Augen werden, wenn er von „einer schwindelnden Anhöhe in einen tiefen „Abgrund blickt.

Allein wenn der Weise nichts gegen den Schlag eines plötzlichen Eindrucks vermag, so

*) Ep. 57.

**) ictus animi.

steht es doch in seiner Gewalt, ob er danach handeln will. Das nannten sie: ihn **billigen**. Der Weise kann also seiner Weisheit unbeschadet angenehme und schmerzhafte Eindrücke empfinden, er darf sie aber nicht billigen oder ihnen in seinen freyen Handlungen folgen.

Acht und funfzigster Abend.

Stoische Paradoxe.

Die stoische Psychologie und Moral, wenn sie so ist, wie ich sie Ihnen bisher dargestellt habe, mußte nun nicht ohne seltsame Lehren seyn; und das waren die Stoiker selbst nicht in Abrede. Sie nannten einige ihrer Lehrsätze Paradoxe. Und diese Paradoxe sind es vielleicht, die ihre Philosophie am meisten bey Einigen berühmt, bey Andern berüchtigt gemacht haben. Unter diesem Nahmen darf man sich nicht falsche Meynungen denken; die paradoxeste kann wahr seyn, und wie manche Wahrheit, die jetzt zu den ausgemachtesten und anerkanntesten gehört, ist zuerst als ein Paradox in die Welt getreten; denn so heißt der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nach Alles, was der angenommenen Meynung entgegen ist. Welcher nur einigermaaßen Unterrichtete zweifelt jetzt an der Bewegung der Erde und dem Stillstehen der Sonne? Als aber Kopernikus mit dieser

neuen Lehre hervortrat, was war da paradoxer? Denn nichts ist der gemeinen Meynung mehr entgegen, als was das Zeugniß der Sinne gegen sich zu haben scheint.

Nächst diesem Widerspruch gegen den Sinnenschein erhält eine Wahrheit auch dadurch das Ansehen eines Paradoxes, wenn sie mitten aus einem Systeme herausgerissen wird; und Cicero sagt daher mit Recht, daß die stoischen Paradoxe sokratische Lehren sind. In dem Munde des Sokrates scheinen sie aber nicht paradox, weil sie in einem systematischen Zusammenhange vorgetragen werden. Das ist insonderheit der Fall, wenn das System so viele von der gemeinen Sprache abweichende Begriffe enthält, als das stoische. So erkennt Cicero das stoische Paradox: daß alle Sünden einander gleich sind, und Epiktet bey dem Arrian, das Paradox: daß kein Böses dem Weisen schaden könne „für sokratisch." Denn dieser Weise hatte gesagt: Anitus und Melitus können dich tödten, aber sie können dir nicht schaden. In diesem System hatten die Wörter: Tugend, Weiser, Gut, Uebel, Pflicht,

einen so eigenthümlichen Sinn, daß aus einer so neuen und unerhörten Sprache auch viele neue und unerhörte Meynungen hervorgehen mußten. Der gemeine Verstand gebraucht diese Ausdrücke von allen Stufen, worin er diese Begriffe in der Welt wahrnimmt, die stoische Philosophie verstehet darunter nur die höchste. Ueberhaupt sammelt der gemeine Verstand seine Begriffe aus der Wirklichkeit; der dichtende Philosoph bildet sich die seinigen als Ideale. In der Wirklichkeit ist Alles beschränkt und gemischt, die Tugend mit Fehlern, die Weisheit mit Unwissenheit, das Gute mit Bösem und das Böse mit Gutem; und wenn man nur den höchsten Graden der sittlichen Eigenschaften die ihnen entsprechenden Benennungen beylegen wollte, so würde es in der Welt keinen Tugendhaften, keinen Weisen, kein Gut und kein Uebel geben.

Der Philosoph sucht das Wesen der Dinge auf, und das muß er sich ohne alle Schranken, Grade und Abänderungen denken, womit es in den einzelnen Dingen vorhanden ist. Denkt er es sich aber ohne alle diese Verschiedenheiten in seiner völligen Allgemeinheit, so denkt er sich

ein Ideal, das in der wirklichen Natur nicht gefunden wird. Sein Begriff giebt seiner Wissenschaft Einheit; aber in der Natur ist die größte Mannigfaltigkeit, und die kann ohne Abänderungen, Mischung und Schranken nicht seyn.

So hat schon Cicero mit seinem richtigen praktischen Verstande über die stoische Paradoxe geurtheilt. Er sagt: „Die Stoiker haben unter allen Philosophen die meisten Neuerungen gemacht. Allein Zeno, das Haupt „ihrer Schule, ist nicht sowohl der Erfinder „von Sachen, als neuer Worte gewesen. — „Daher ist das Unerhörte und Wunderbare „bey ihm nicht sowohl in der Sache, als in „dem Ausdrucke *).“

Ich getraue mich, alle bekannte Paradoxe auf die angeführten idealen Begriffe von Tugend, Weisheit, Gut, Uebel und Pflicht zurückzuführen und ich fürchte nicht, bey diesem Versprechen etwas zu wagen. So sagten die Stoiker: „es kann „nicht mehr als Eine Tugend geben,“ und so

*) Cic. de fin. III. 2.

mußten sie sagen, wenn sie darunter das höchste Ideal oder das Wesen der Tugend verstehen. Ferner: „die Tugend kann nicht verlohren gehen;“ allerdings! wenn ich darunter die vollkommenste, und das Wesen der Tugend selbst verstehe; denn die Wesen der Dinge sind unveränderlich, und eine Tugend, die in Laster überginge, würde nicht die höchste gewesen seyn. Diese Meynung legt schon Xenophon *) einigen seiner Zeitgenossen bey, vermuthlich den Sophisten, die, um dem Sokrates seine Rechtfertigung über den Vorwurf, daß er die Jünglinge verderbe, zu erschweren, ihm, wenn er behauptete, sie seyen tugendhaft gewesen und in der Folge erst schlecht geworden, entgegen setzten: die Tugend könne nicht verlohren werden.

Ein anderes Paradox war, daß der Weise reich, ja so reich als ein König sey. Dieses beruhete auf ihren Begriffen von den wahren Gütern und Uebeln. „Der ist

*) Xenoph. Mem. Socr. I. 2. 19.

„reich," sagt Seneca, „der sich in seine Ar„muth schickt, und sich mit Wenigem reich „macht." Das hatte er aus einem Gedichte des Kleanthes genommen, worin es hieß:

„Der Mensch entbehrt das Wenigste, der stets das Wenigste begehrt.
„Wer nur, was gnug ist, will, hat immer was er will *)."

Den meisten Stoff zu Paradoxen gab das Ideal ihres Weisen. Es ist nichts Hohes, nichts Großes, nichts Prächtiges, das sie diesem nicht beylegten. Er war der Schönste, der Beredteste, der Gelehrteste, der größte Künstler, der König der Könige. Es ist einem witzigen Kopfe nicht schwer, diesen Schwulst lächerlich zu machen; denn was ist für die Sinnlichkeit lächerlicher, als Ideen, die durch ihre Uebertreibung, und Anmaaßungen, die durch Ueberspannung so offenbar an das Ungereimte zu grenzen scheinen? Auch hat Horaz diesen Stoff nicht unbenutzt gelassen, wenn er seine Leser, und unter diesen insonderheit die üppigen Großen auf

*) Sen. Ep. 108, S. 532. 534.

Kosten der ernsten Sittlichkeit belustigen will. Er scherzt über die Tugend, aber unter der Maske ihres Zerrbildes. So singt er:

„Vater Chrysippus sagt: Nie hat sich der Weise Pantoffeln,
„Nie sich Stiefeln gemacht: Doch der Weis' ist Schuster und bleibt's — Wie so?
„So wie, schwieg er auch ganz, Hermogenes Sänger jedoch und
„Trefflicher Musiker ist; wie Alfen, der Verschmitzte, nachdem er
„Alle Geräthe der Kunst wegwarf, und die Bude verschloß, noch
„War ein Barbier: so ist er auch der Weis' ein vollendeter Künstler,
„Jeglicher Kunst, so König allein *)."

Und:

„Summa, der Weis' ist unter dem einzigen Jupiter, ist reich,
„Edel und frey, bildschön und geehrt, ja der Könige König,
„Auch vorzüglich gesund, nur nicht wenn der Schnupfen belästigt **)."

*) Hor. Sat. I. 3. V.

**) Ebend. Epist. I. I. 1. v. 106. — 108. 127 — 133.

Das Paradox endlich, daß „alle Sünden „gleich sind,“ beruhet auf dem Begriffe der Stoiker von der vollkommnen Pflicht. Unter dieser verstanden sie das abstrakte Wesen, das Ideal der Pflicht oder den höchsten Grad derselben. Das kann nun als das abgezogene, Allgemeine, als das Wesen, als das höchste Ideal nur Eins seyn. Allein es kann auch nicht wirklich seyn. Alle pflichtmäßigen Handlungen, die in der Welt wirklich verrichtet werden, müssen durch ihre Beschaffenheiten und Größen von einander verschieden seyn. Das Allgemeine kann nur in dem Besondern wirklich vorhanden seyn, und muß darin durch mannigfaltige Schranken abgeändert werden. Es folgt also eben so wenig, daß, weil es nur Eine allgemeine vollkommne Pflicht giebt, alle besondere und einzelne Pflichten einander gleich seyn müssen, als es folgt, daß, weil es nur Ein Dreyeck im Allgemeinen giebt, alle einzelnen Dreyecke einander gleich seyn müssen. Man kann also auch nicht weiter fortschließen, daß alle Sünden, weil sie pflichtwidrige Handlungen sind, einander völlig gleich seyn müssen.

Es giebt kein stoisches Paradox, dessen Ungereimtheit in der Anwendung so klar in die Augen leuchtet, als diese Gleichheit der Sünden; zumahl wenn man sie in recht abstechenden Beyspielen darstellt. Die Spötter haben daher auch nicht ermangelt, sie durch die Anwendung auf solche Fälle lächerlich zu machen. So singt der satirische Dichter:

„Noch wird Vernunft darthun, daß gleich viel sündige völlig,
„Wer sich gekräuselten Kohl abbrach im Garten des Nachbars
„Und wer nächtlich der Götter Altargut raubte *).“ —

Ein ähnliches Beyspiel finden Sie bey dem Cicero, der, wenn er, wie hier, ein Interesse hatte, Etwas lächerlich zu machen, selten den rechten Punkt verfehlt. Und das hatte er in einer Rede, worin er den stoischen Cato herabsetzen mußte. Er läßt also seine Schule sagen: „daß der eben so sehr sündige, „der ohne Noth einen Hahn tödte, als der sei„nen leiblichen Vater erwürge **).“

*) Horat. Sat. X. I. 3. V. 115.–117, Vossens Uebers.
**) Cic. pro. Muraena. c. 29.

Was meynen Sie, würde aus der Gerechtigkeit werden, wenn ein Richter nach solchen Grundsätzen verfahren, und den kleinsten Verbrecher wie den verruchtesten Frevler, das kleinste Versehen, wie das frechste Bubenstück bestrafen wollte? Würde ein solches Recht nicht das empörendste Unrecht seyn? Auch waren dem stoischen Richter durch die Gesetze die Hände gebunden. Wie rettete er sich aber gegen diese seine ungereimte Theorie? Er sagte: ich bleibe dabey, der Vatermörder hat kein größeres Verbrechen, als wer einen Hahn ohne Noth getödtet hat, aber er hat in Einem Verbrechen zugleich mehrere begangen. Er hat erstlich ein Thier getödtet, zweytens einen Menschen, drittens einen Vater; er hat also drey Verbrechen begangen, und drey Verbrechen müssen härter bestraft werden, als Eins. Ist es der Mühe werth, von solchen hohen Theorien auszugehen, um in dem gemeinen Leben durch solche elende Wortklaubereyen wieder in den gesunden Verstand und in das richtige Menschengefühl einzulenken? Denn nennen wir nicht ein jedes Ganze g r o ß, wenn es v i e l e Theile hat?

Bey aller ihrer Paradoxie darf man der stoischen Philosophie einen hohen Werth nicht absprechen. Sie hat große Tugenden hervorgebracht, und giebt dem menschlichen Charakter eine hohe Würde. Ihre Seltsamkeiten liegen, wie sie gesehen haben, mehr in den Worten, als in den Sachen, und werden in dem wirklichen Leben berichtigt. Denn nur in der Theorie suchten sie das Ideale und Höchste. Wer aber das Höchste zu erreichen strebt, wird immer, auch wenn er es nicht zu erreichen vermag, zu dem Höhern gelangen.

Der Weg, den die stoische Moral zur sittlichen Bildung des Menschen vorschlägt, scheint mir immer der beste und sicherste. Zu dieser Bildung giebt es nur zwey Mittel: Die Verstärkung und Belebung der Vorstellung von den wahren Gütern, und die Schwächung der Leidenschaften, die dem vernünftigen Begehren entgegen stehen. Das Erstere kann eine weiche Phantasie zu unthätiger Schwärmerey und muthloser Wehmuth führen; das Letztere giebt dem Charakter Muth und Würde. Denn zu der Besiegung der Leidenschaften wird Kraft und

Anstrengung erfodert, und der Mensch würde immer der Vernunft gehorchen, wenn er keine Leidenschaften zu überwinden hätte. Das war die Erziehungsmethode der Alten, die mit der neuern so vortheilhaft absticht. Wäre es nicht heilsam, daß wir wenigstens Etwas aus ihr in die unsrige herübernähmen?

Neun und funfzigster Abend.

Stoiker. Nachfolger des Zeno.

Ich werde die Nachfolger des Zeno in zwey Abschnitte theilen müssen, wenn ich ihre Lehre, worauf doch hier alles ankömmt, richtig darstellen will. In dem ersten folgen lauter strenge Bekenner des Systems ihres Meisters auf einander, und zu diesen gehören Kleanth, Chrysipp und der Babylonier Diogenes. Nach den Zeiten dieses letztern begann die Stoa von ihrer alten Strenge in mehrern Stücken nachzulassen, und damit fängt der zweyte Abschnitt an, den Panätius und Posidonius ausfüllen.

Kleanth war ein unmittelbarer Schüler des Zeno und, gewiß einer der würdigsten. Das würde er schon durch seine Tugend seyn, denn die ihn kannten, versichern, er habe seinen Zuhörern mehr durch sein Leben als durch seine Lehren genützt. Aber auch die Werke sei

nes Geistes verdienen eine besondere Auszeichnung. Er war zwar kein lebhaftes und frühreifes Genie; aber sein glühender Enthusiasmus für die Wahrheit, seine unbezwingliche Lehrbegierde und Beharrlichkeit ersetzten das, was ihm an Leichtigkeit der Fassungskraft abging. Er kam sehr arm nach Athen; denn aller Reichthum, den er mitbrachte, bestand aus vier Drachmen, nach unserm Gelde zwölf Groschen. Um des Tages über die Schule des Zeno besuchen zu können, mußte er des Nachts seinen Unterhalt mit Wassertragen gewinnen, wozu er sich bey einem Gärtner verdungen hatte.

Ich weiß nicht, ob bloß ein glücklicher Zufall oder ihr inneres Verdienst unter den wenigen Schriften, die auf uns gekommen sind, gerade seine poetischen gerettet hat. Er hat Jamben oder Strafgedichte geschrieben. Sie sind aber keine persönliche Satiren, wie die gewöhnlichen Jamben, sondern nur allgemeine, wie sie aus folgender Probe sehen werden.

„Wer über sich gewonnen, Schlechtes zu begeh-
„ren,
„Der wird es thun, wenn die Gelegenheit sich
„darbeut *).“

Wenn diese Zeilen uns von der Erhabenheit seiner philosophischen Poesie noch keinen hohen Begriff geben, so leuchtet seine Begeisterung für Weisheit und Tugend in der vortrefflichen Hymne desto heller hervor, aus der Sie mir erlauben, Ihnen ein Stück vorzulesen **).

„Ist auch etwas, o Gott! das sonder Dein Wollen
„geschähe,
„Hier auf der Erd', und im Meer, und am gött-
„lichen Pole des Himmels?
„Nichts, als was mit rasendem Geiste der Frevler
„beginnet.
„Du bist des Ungeordneten Ordner, Du wandelst
„das Böse
„Selber in Gut. So fügtest Du alles zu Einem
„zusammen,
„Gutes und Uebel — alles nach einer ewigen Regel,

*) H. Stephani Poes. philos. S. 124.

**) Nach Gedikens Uebers. im deutschen Museum. B. II. S. 19.

„Die der sterbliche Frevler nur flieht. — Unglück-
„liche Thoren!
„Nach dem Besitze des Glückes hascht ihr alle;
„doch keiner
„Sieht und vernimmt die allgemeinen Gesetze der
„Gottheit.
„Diesen gehorchet. — Dann lebt ihr ein glückliches
„Leben mit Weisheit.
„Aber siehe, sie stürzen ohn' Ordnung hiehin und
„dorthin.
„Dieser rennt nach Ruhm mit unbezwinglichem
„Triebe;
„Jenen spornet die Gier der niedrigen Seelen nach
„Schätzen;
„Andere jagen entzügelten Sinnes nach Lüsten des
„Leibes.
„Aber allgebender Zeus, der Du donnerst aus
„schwarzen Gewölken.
„Herrscher des Blitzes, erlöse die Menschen vom
„tödtenden Wahnsinn.
„Scheuch' ihn hinweg von der Seel', und laß uns
„die Weisheit ergreifen,
„Durch die mit der Gerechtigkeit Zepter Du alles
„regierest;
„Daß geehrt durch Dich wir wiederum Ehre Dir
„zollen,
„Und mit ewigem Preise Deine Thaten besingen.

„Also gebühret's dem Sterblichen. Was ist Göttern,
„und Menschen
„Größer, als ewig mit Wahrheit die Regel des
„Weltalls zu rühmen?“

In welcher hohen Würde erscheint in dieser erhabnen Hymne die reinste Sittenlehre durch ihre Vereinigung mit der unsinnlichen Religion! Wie viel hatten beide schon durch die philosophische Cultur des griechischen Sinnes gewonnen! Aber diese reinere Religion war immer nur das Eigenthum der Weiseren, bis sie das Christenthum zu der öffentlichen Religion des Volkes gemacht hat.

Wie glücklich Kleanthes sein poetisches Talent benutzte, um seinen Zuhörern auch im mündlichen Vortrage seine Lehren durch schöne und treffende Gemählde zu versinnlichen, das beweiset ein Beyspiel, das uns Cicero *) aufbehalten hat. „Du wirst dich, läßt er ihn sagen, vor dem Gemählde schämen, das Kleanthes mit Worten gewiß sehr passend zu „mahlen pflegte. Er forderte seine Zuhörer „auf, sich die Wollust in Gedanken auf einem

*) Cic. de fin. L. II. c. 21.

„Gemählde vorzustellen, wie sie im schönsten „Anzuge und im königlichen Schmucke auf ei„nem Throne sitze, umringt und bedient von „den Tugenden, als ihren Sklavinnen, die „nichts Anderes thun, keine andere Dienstpflicht „kennen, als der Wollust aufzuwarten, und ihr „von Zeit zu Zeit in das Ohr zu raunen — „wofern sich das mahlen ließe —, nichts aus Un„vorsichtigkeit zu thun, was die Gemüther der „Menschen empören, oder woraus irgend ein „Schmerz entstehen könnte."

Der berühmteste Schüler des Kleanthes war Chrysippus; wie sein Lehrer, so war auch er eine Zierde seiner Schule, aber der Eine von dem Andern durch sein eigenthümliches Talent verschieden. Denn wenn der Schüler dem Lehrer von der Seite des Reichthums der Phantasie nachstand, so übertraf er ihn an Tiefsinn und Spitzfindigkeit. Diese Spitzfindigkeit machte ihn zum Helden der Stoa. Denn er war es, der in den gelehrten Kriegen seiner Schule vor den Riß trat, und ihre Sache gegen alle andere Schulen mit seiner mächtigen Dialektik verfocht. Denken Sie, er hatte gegen den be-

rühmten Lügner *) nicht weniger als Elf Bücher geschrieben. Wie furchtbar muß ein Feind seyn, dem man ein so großes gelehrtes Heer entgegen stellt. Aber Chrysipp ist einer der schreibseligsten Philosophen des Alterthums, und seine spitzfindige Dialektik ließ es ihm nicht an Stoffe fehlen. Seine Spitzfindigkeiten mögen oft leer und unfruchtbar gewesen seyn; aber sie waren es doch nicht immer. Seine Unterschiede der Nothwendigkeit, die ich Ihnen vor einiger Zeit vorgelegt habe, sind fruchtbar und beweisen großen Scharfsinn **).

Ich würde des Babylonischen Diogenes nicht erwähnen, wenn ihn nicht die berühmte Gesandtschaft, bey der zuerst griechische Philosophen in Rom erschienen, einen gewißen Glanz gegeben hätte; denn er war eines von ihren Gliedern. Man muß ihm also viel Beredtsamkeit zugetraut haben. Wenigstens hat er über die Redekunst geschrieben, sollte er sie auch nicht

*) S. Th. II. S. 209.

**) S. Th. II. S. 345. 346.

nicht mit glücklichem Erfolge geübt haben *). Eine Anekdote, die uns Quintilian **) aus ihm anführt, kann ich nicht übergehen, weil sie ein merkwürdiges Beyspiel von der Gewalt früher Gewohnheiten enthält. Er soll nähmlich erzählt haben: dem Alexander habe sein erster Erzieher, Leonidas, einige Laster eingeflößt, die diesem großen Manne in seinem kräftigen Alter und auf dem Throne der Welt noch angeklebt haben."

Die Nachfolger des Diogenes von denen höchstens einige Nahmen auf die Nachwelt gekommen sind, setzten die Lehre der Stoa in ihrer ganzen Strenge fort. Erst durch den Panätius erhielt sie eine Milderung, die uns berechtigt, einen zweyten Zeitabschnitt in ihrer Geschichte anzufangen. Cicero setzt die Veränderung, welche Panätius in die stoische Philosophie brachte, darin: „daß er, ungeachtet er ein Stoiker war, doch die Abentheuerlichkeit der stoischen Sprache verdammt und

*) Cic. de Or. II. 57. 58.

**) Quint. Inst. or. I. 1. 9.

das Rauhe und Herbe ihrer Moral so wie die Dornen ihrer Dialektik vermieden habe." Und er führte nahmentlich die Lehre an, daß der Schmerz kein Uebel sey. Er bestimmte zwar nicht, was er eigentlich, und wie viel fremdes und naturwidriges in ihm sey. „So viel ist „indeß gewiß, setzt der römische Philosoph hin„zu, er hat nirgend behauptet, er sey ein Ue„bel *)." Er scheint sich also dem Plato und Aristoteles genähert zu haben **). Er hatte ein Werk von den Pflichten angefangen, das er aber nicht vollendet hat. Es sollte drey Bücher enthalten, wovon das Erste die Frage untersucht, ob die Pflicht geziemend, das zweyte, ob sie nützlich sey? das dritte, worin er von der Collision des Geziemenden und dem Nützlichen handeln wollte, ist nie zum Vorschein gekommen, ob er gleich nach der Bekanntmachung der beyden erstern noch dreißig Jahre gelebt hat ***).

*) Cic. de fin. IV. 9. 28.

**) Cic. Qu. tusc. I. 32. Gell. Noct. att. L. XII. c. 5.

***) Cic. Ep. ad. div. L. XVI. Ep. II.

Zu diesem gemilderten System der Stoa bekannte sich auch sein Schüler Posidonius, bis auf seine Meynung von dem Schmerze, den er kein Uebel wollte genannt wissen, wenn das wahr ist, was Cicero von dem Besuche des Pompejus bey seinem Krankenbette erzählt *). Der Imperator fand ihn bey seiner Rückreise aus Syrien auf der Insel Rhodus. Er war begierig, ihn kennen zu lernen. Während dem Gespräche rief der Philosoph, wenn ein Anfall von der Gicht, woran er litt, am heftigsten war, mehr als einmahl aus: „Tobe nur „Schmerz, ich werde doch nicht gestehen, daß „du ein Uebel bist."

Diese Umkehrung, welche die stoische Moral in ihren eigenthümlichsten Lehren erlitt, erfolgte zu einer Zeit, da sie den großen Männern in Rom, einem Scipio Afrikanus, Pompejus und andern von gleichem Stande und Charakter bekannt wurde. Sie war dem römischen Ernste, so wie dem kriegerischen Geiste und der heldenmüthigen Strenge der her-

*) Cic. Qu. tusc. II. 25.

vorragenden Charaktere durch die Gradheit ihrer Lehren, und die Selbstbeherrschung fodernde Gebote, der Würde ihrer Gesinnungen und der Hoheit ihrer Seele so verwandt, daß sie ihnen willkommen seyn mußte, sobald sie sich ihnen näherte. Sie mußte aber auch von ihrer Härte vieles nachlassen, und in einer menschlichen Sprache reden, wenn sie Feldherrn und Staatsmänner, die auf dem Schauplatze der großen Welt, und nicht in dem Staube dunkler Schulen lebten, durch ihre pedantischen Uebertreibungen nicht zurückstoßen sollte. Die Stoiker konnten zu diesen Abänderungen in ihren Lehrmethoden selbst die Veranlassung und Rechtfertigung finden. Sie hatten einen dogmatischen und paränetischen Vortrag. In dem Erstern erscheinen ihre Lehren in einem wissenschaftlichen Gewande; in dem letztern in einem popularen. Jener enthielt die ersten Grundsätze ihrer Tugendlehre, dieser Ermahnungen zu einzelnen Pflichten und Tugenden; dergleichen die Trostschreiben des Seneka, die Reden des Epiktet's und die Selbstgespräche des Kaysers Marcus Aurelius

enthalten, und in diesen konnten sie von ihrer systematischen Höhe zu der menschlichern Sprache des gemeinen Sinnes und Gefühles herabsteigen.

Sechszigster Abend.

Aristoteles.

Wenige Philosophen sind so verkannt worden, als Aristoteles. Er hatte lange in den philosophischen Schulen allein geherrscht, und ältere Pedanten hatten seine Verehrung bis zu einer Art von Vergötterung getrieben, als endlich neuere Pedanten aufstanden, und mit eben so viel unwissender Arroganz, als schimpflicher Verachtung, seine Verdienste herabsetzten, und alles was sie in der Philosophie zu entwürdigen suchten, mit dem Beysatze: aristotelisch zu brandmarken glaubten. Und ein solches schmähliches Urtheil sollte der Lehrer des größten und weisesten dreyßigjährigen Welteroberers, das weitumfassendste, tiefsinnigste, und dabey das helleste und schönste Genie verdienen! Wir müssen ihn näher kennen lernen, den seltenen Mann, der auf die christliche Theologie einen so bedeutenden Einfluß gehabt hat.

Aristoteles war im ersten Jahre der neun und neunzigsten Olympiade zu Stagira, einer thracischen Stadt gebohren. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt bey dem macedonischen Könige, Amyntas. Nach dem Tode seines Vaters begab er sich nach Athen, um den Plato zu hören; und er blieb nicht weniger als zwanzig Jahre in seiner Schule. Man sollte denken, daß eine so lange Lehrzeit ihn zu einem völligen und blinden Anhänger eines so großen Lehrers hätte machen sollen; allein sie konnte sein Genie nur wecken und nähren, aber nicht unterjochen. Er würde ihm auch auf dem Lehrstuhle der Akademie gefolgt seyn, wenn ihn Platons Partheiligkeit nicht seinem Schwestersohne, dem Speusippus, bestimmt hätte. Es scheint, als habe er Athen aus Verdruß über diese Fehlschlagung verlassen. Der Ort, den er aus Gründen, die uns die Geschichte verschweigt, zu seinem Aufenthalte wählte, war der Hof des Hermeias zu Atarnea in Mysien. Dieser Mann, der ein Verschnittner war, hatte sich von einem Sklaven des Eubulus so hoch empor geschwungen, daß er sich der

Oberherrschaft des Landes bemächtigte. In der Freundschaft mit einem Sklaven, einem Verschnittenen und einem Tyrannen lagen mehr Gründe, als nöthig waren, den Aristoteles der ärgsten unter allen Schmeicheleyen zu beschuldigen; zumahl da er sie zuletzt durch seine Verheirathung mit der Schwester des Tyrannen krönte, die ihm ein ansehnliches Vermögen zubrachte.

Sein Aufenthalt zu Atarnea dauerte nicht länger als drey Jahre. Der Tyrann wurde durch eine glücklich ausgeführte Verschwörung der Bürger gestürzt, und um nicht in diesen Sturz verwickelt zu werden, scheint es der Philosoph zu seiner Sicherheit für nöthig gehalten zu haben, Atarnea zu verlassen und einen andern Ort seines Aufenthaltes zu wählen. Er ließ sich zu Mitylene nieder; und hier war es, wo er von dem Vater des Alexanders den ehrenvollen Ruf zum Lehrer seines Sohns erhielt. Er verwaltete dieses Geschäft acht Jahre hindurch so glücklich, daß er nach dem Tode des Vaters, auch die Achtung und Gunst des Sohnes behielt, und so sein Nahme

dem Nahmen des glücklichsten und weisesten aller Eroberer beygesellet ward.

Nachdem Alexander den Thron bestiegen hatte, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, und eröffnete seine Schule, da Xenokrates während seiner Abwesenheit dem Speusippus auf dem Lehrstuhle gefolgt war, in dem Lyceum, einem Gymnasium, in dessen Säulengängen er mit seinen Zuhörern lustwandelte *). Von dieser Sitte erhielt seine Schule den Nahmen der peripatetischen oder der umherwandelnden.

Nach Alexanders Tode im ersten Jahr der hundert und vierzehnten Olympiade verließ er nach einem dreyzehnjährigen Aufenthalte Athen, wo er sich nicht mehr sicher glaubte, und „damit,“ wie er selbst sagte, „die Athenienser nicht ein zweytes Verbrechen „an der Philosophie begehen möchten.“ Alexander hatte in Athen die Volksregierung abgeschafft, und darum war den Atheniensern Alles verhaßt, was ihm angehört hatte. Ari-

*) Plut. quod sec. Epic. non poss. beate vivi.

stoteles begab sich nach Chalcis auf der Insel Euböa, wo er in dem vierten Jahre der hundert und vierzehnten Olympiade im drey und sechszigsten Jahre seines Alters starb.

Der große Umfang seiner Philosophie verbietet mir, Ihnen einen ausführlichen Abriß von ihrem ganzen Inhalte vorzulegen. Ich muß mich also begnügen, Ihnen ihren allgemeinen Charakter in einem verkleinerten Gemählde zu schildern. Dazu wird es hinreichend seyn, die Lehren aus seinem Lehrgebäude herauszuheben, die ihm eigenthümlich sind, und wodurch er sich von andern Philosophen, und insonderheit von dem Plato unterscheidet.

Von diesem unterscheidet sich Aristoteles durch die Form, die er seiner Philosophie gab, und dieser Unterschied möchte auch dem leicht in die Augen fallen, der bis in das Innere ihrer Lehren noch nicht gedrungen ist. Aristoteles ist der Vater der systematischen Form der Philosophie. Noch sein Lehrer Plato hatte nicht daran gedacht, alle ihre Materialien in ein zusammenhängendes Ge-

bäude an einander zu fügen, das gleichartige in abgesonderte Theile zu verbinden, in jedem einen Hauptsatz zum Grunde zu legen, und mit ihm Alles zu Einem Ganzen zu vereinigen. Seine Schriften sind freye Gespräche, die die Gelegenheit herbeygeführt zu haben scheint, und worin sich die Untersuchung durch alle Krümmungen durchwindet, denen die Lage, der Charakter, die verschiedenen Ansichten und selbst die Irrthümer der Personen, die an der Unterredung Theil nehmen, ihre Richtung geben.

Aristoteles unterschied einen jeden Theil seines Systems von den übrigen durch, scharfe Grenzlinien, doch so, daß ihre Verwandtschaft und ihre Unterordnung unter einander durch eine erschöpfende tabellarische Uebersicht deutlich genug in die Augen fällt. Alle, die nach ihm systematisch philosophiren, können zu diesem Gebäude wenig oder gar nichts hinzufügen. Es ist schon ein starker Beweis von den Fortschritten einer Wissenschaft, wie einer Kunst, wenn ihr Stoff so angewachsen ist, daß ihre verschiedenen Zweige eine eigene Bearbeitung erfodern.

Man hat diesem ersten Systematiker seine Trockenheit und Kürze des Vortrages vorgeworfen, und seine wärmsten Verehrer können nicht in Abrede seyn, daß sie bisweilen an eine schwer zu erhellende Dunkelheit grenzt. Es ist ihm nie um die Verschönerung seines Vortrages zu thun; die Wahrheit und der Unterricht ist ihm Alles. Ich gestehe gern, daß diese Trockenheit des Vortrages für viele Liebhaber der Philosophie nicht wenig abschreckend ist. Man hüte sich aber, sie der Armuth des Geistes, oder dem Mangel an Phantasie und Gefühl zuzuschreiben. Denn da, wo die Strenge seiner Methode ein schönes Bild zuläßt; da fehlt ihm auch das treffendste und gefälligste nicht. Davon würden wir uns bis zur Evidenz durch seine exoterischen oder populären Schriften, überzeugen, wenn diese nicht insgesammt verlohren gegangen wären. Eine Stelle, die Cicero *) aus dem Aristoteles anführt, ist vielleicht ein kleines Bruchstück aus einer seiner exoterischen Schriften; denn sie findet sich in keinem

*) Cic. de Nat. Deor. L. II. c. 37.

seiner wissenschaftlichen Werke und ist weit von ihrer trocknen und kurzen Manier entfernt. Sie enthält den eben so schönen als schön ausgeführten Gedanken: daß die Herrlichkeit des Weltgebäudes die meisten Menschen darum so gleichgültig lasse, weil sie die Gewohnheit des Anblickes zu einem alltäglichen Gegenstande gemacht habe. „Wenn es Menschen gäbe," fährt der Weltweise fort; „die immer unter der Erde gelebt hätten, in guten und glänzenden Wohnungen, geschmückt mit Bildsäulen und Gemählden, versehen mit allen den Sachen, „woran die einen Ueberfluß haben, die für „glücklich gehalten werden, die aber noch nie „an das Tageslicht gekommen wären; jedoch „durch das Gerücht und von Hörensagen vernommen hätten, es gebe nur eine allwaltende „und mächtige Gottheit; endlich aber, als sich „ein Mahl die Abgründe der Erde geöffnet, „einen Ausgang aus diesen unterirdischen Sitzen gefunden hätten, durch den sie zu den „Gegenden, die wir bewohnen, hätten heraufsteigen können; — wenn diese Menschen „plötzlich die Erde, die Meere und den Him-

„mel, die Größe der Wolken, die Gewalt der
„Winde wahrgenommen, wenn sie die Sonne
„erblickt hätten und mit ihrer Größe, Schön-
„heit und Kraft bekannt geworden wären, wie
„sie vermittelst der Ergießung ihres Lichtes durch
„den ganzen Himmel den Tag hervorbringe;
„als aber die Nacht die Erde deckte, den gan-
„zen Himmel mit Sternen übersäet und ge-
„schmückt sähen, und unter ihnen den Mond
„mit seinem Lichtwechsel, sowohl im Zunehmen
„als im Abnehmen, so wie das Aufgehen als
„Untergehen aller Gestirne nach ihrem in alle
„Ewigkeit festgesetzten und unabänderlichen
„Laufe — wenn sie das Alles sähen, gewiß sie
„würden glauben, es sey ein Gott, und alle die-
„se so große Erscheinungen seyen sein Werk." —
Was würden Sie von der Wohlredenheit eines
Schriftstellers sagen, der so schreiben könnte?

Es fehlte aber dem in der Wissenschaft so trocknen und systematischen Philosophen selbst nicht an poetischem Gefühl und Farben, woran Sie vielleicht noch schwerer glauben, als an seine Wohlredenheit. Um Sie indeß davon zu über-zeugen, so erlauben Sie mir, Ihnen eine Probe

seines dichterischen Talents vorzulesen, die zugleich einen Beweis von der Idee geben wird, die ich Ihnen bereits vor einiger Zeit *) von der griechischen Tugend vorgelegt habe.

Hymnus an die Tugend **).

Kein erhabeneres Ziel
Winket den Sterblichen,
Wie deines, arbeitreiche Tugend;
Für dich, für dich, du Götterhohes Weib!
Ging Hellas Volk mit Wollust in den Tod,
Und süßes Opfer ward den Edlen,
Der höchsten Lebensmühen Kampf durch dich:
Denn süße, nimmer verwelkliche Lust,
Die köstlicher als Gold und Elternliebe,
Und süßer als des Schlummers Balsam ist,
Schenkst du, Unsterbliche! dem Geist:
Für dich errangen Jupiters Erzeugter
Herakles und der Leda Söhne viel!
Im heißen Durste nach dir
Stiegen in Aides Schattenhaus
Achill und Ajax einst hinab,
Und Atarneus Zögling

*) S. Th. II. S. 72.

**) Nach Konzens Uebers. in seinen Analekten. 1793. S. 81.

Ließ für dich des Lebens goldne Strahlen;
Drum schimmert hoch und weit umher sein Ruhm,
Und Mnemosynes Töchter,
Die Musen werden ewig seinen Preis,
Verherrlichen der Enkelwelt.

Wenn wir also den Vortrag des Aristoteles kurz abgebrochen und trocken finden, so ist er es nur in seinen echten esoterischen Schriften. Denn er bediente sich der bekannten doppelten Lehrart, der esoterischen und der exoterischen. Das hatte Pythagoras schon vor ihm gethan *); diesem machte sie das Geheimniß seines Bundes zum Bedürfniß; ein solches Bedürfniß kannte aber Aristoteles nicht. Er mußte also zu der Wahl der Einen oder der andern dieser Vortragsarten bloß durch die Wirkung bestimmt werden, die er sich dabey vorsetzte; er wollte entweder bloß unterrichten oder auch zugleich gefallen.

Wo machte aber Aristoteles diesen Unterschied des Vortrages? bloß in seinen Schriften oder auch in seinen Vorlesungen? — Es hat Gelehrte auch schon unter den Alten gege-

*) S. Th. I. Abend 24. S. 302.

ben, die das Letztere behauptet haben. Sie wollen den esoterischen Vortrag nur in seinen Schriften finden, und bestimmen den exoterischen für seine Zuhörer *). Andere lassen ihn in den Morgenstunden esoterisch, und in den Abendstunden exoterisch lehren. Das ließe sich allenfalls denken, wenn man voraus setzt, daß er des Morgens nur zu seinen Schülern geredet, des Abends aber sich mit einer gemischten Gesellschaft Besuchender unterhalten habe. Ob das so gewesen sey, können wir dahin gestellt seyn lassen; denn für uns ist es nicht sonderlich wichtig, zu wissen, wie es Aristoteles mit seinem Vortrage in seiner Schule gehalten habe, die spätern Nachrichten darüber können auch schwerlich viel Zuverlässigkeit haben. Wichtiger ist uns die richtige Würdigung seiner Schriften, und dazu können uns auch neuere Schriftsteller verhelfen, wenn sie seine sämmtlichen Werke nur noch vor sich hatten.

*) Andron. Rhod. Paraph. Eth. ad Nic. L. I. c. 20.

**) Gell. Noct. att. L. XX. Quint. Inst. or. III. 1. c. 5. 14.

Diese sagen uns nun, die Schriften des Aristoteles seyen theils dialogische, oder solche, worin Andere unter sich streiten, theils solche, worin er in seiner eigenen Person spricht. Die Erstern hat man exoterische genannt, weil sie zum gemeinen Gebrauche bestimmt sind; die Letztern esoterische, weil sie nur von seinen eigentlichen Schülern können verstanden werden. In diesen durfte er sich strenger und schulgerechter Beweise bedienen, die von der Fassungskraft ungelehrter Leser nicht erreicht werden können; in jenen trägt er seine Lehren so vor, daß sie Jedermann verständlich sind, er unterstützt sie daher auch, um sie den Ungelehrten faßlich zu machen, mit leichtern und nicht so tiefsinnigen Gründen *).

Diese Dialogen des Aristoteles sind nun insgesammt verlohren gegangen; so wie die aller seiner Schüler, welche seine dialogische Manier nachgeahmt haben. Sie hatten aber nicht die schöne Form der platonischen Gespräche, worin die Personen in eine interessante

*) Ammon. Comm. in Categ. p. 4. Ed. Aldin.

Handlung gesetzt sind, und sich die Untersuchung durch die Theilnahme Mehrerer an der Unterredung entwickelt. Ein Jeder trägt seine Meinung in einer oft ziemlich langen zusammenhängenden Rede vor, und erwartet die Entscheidung, womit ein Richter in einer eben so langen Rede die Unterredung beschließt.

Wir würden von dieser aristotelischen Manier zu dialogisiren jetzt nichts mehr wissen, wenn uns Cicero in seinen philosophischen Schriften nicht ein Muster davon aufbehalten hätte. Denn diese haben ganz die Form der Dialogen des Aristoteles und er sagt ausdrücklich selbst, daß er sie von ihm entlehnt habe *).

Die streng wissenschaftlichen Schriften, die einzigen, die wir noch besitzen, sind also die esoterischen.

*) Cic. ad. Attic. L. XIII. Ep. 19.

Ein und sechszigster Abend.

Aristoteles. Fortsetzung. Seine Logik. Seine Rhetorik. Seine Poetik.

Der erste Haupttheil der aristotelischen Philosophie ist die Logik. Es ist unmöglich, Ihnen einen vollständigen Auszug davon vorzulegen; denn dieser müßte ein eigenes Lehrbuch ausmachen. Es ist aber auch unnöthig, weil sie in den gewöhnlichen Lehrbüchern bis auf unsere Zeiten fortgepflanzt ist. Aristoteles hat in seinem System der Regeln der Vollkommenheit der Vernunfterkenntniß alles so völlig erschöpft, daß seinen Nachfolgern nichts mehr hinzuzuthun übrig geblieben ist.

Er nennt seine Logik das Organon oder das Werkzeug der Philosophie; denn er wollte sie nicht als einen Theil derselben betrachtet wissen *). Das könnte eine bloße eigen-

*) Alex. Aphrod. Comm. in Anal. priora. S. 1. Ed. Ald. 1520.

sinnige und unfruchtbare Spitzfindigkeit scheinen. Allein diese anscheinende Spitzfindigkeit, worüber ehemals so viel ist gestritten worden, hatte ihren Grund in dem Begriffe, den er sich von der Philosophie machte. Er nannte sie die Wissenschaft des Dinges. Nach seiner Meinung mußte sich also eine jede Wissenschaft, welche ein Theil der Philosophie seyn sollte, durch ein besonderes Ding, als ihren eigenthümlichen Gegenstand von den übrigen unterscheiden. Demnach waren die Metaphysik, die Physik und die Moral Theile der Philosophie; denn sie hatten jede ein besonderes Ding zu ihrem Gegenstande, die Metaphysik Gott, die Physik die Welt, die Moral den geselligen Menschen.

Sie ist auch nicht so unfruchtbar, diese Spitzfindigkeit, denn sie hat einen sehr wesentlichen Einfluß auf die Behandlungsart der Logik. Zuvörderst betrachtet sie an der menschlichen Erkenntniß bloß ihre Form, abgesondert von aller Materie; und wie vortheilhaft diese Absonderung für die Wissenschaft sey, wird ein jeder zugeben, der die Fortschritte kennt, welche

die Geometrie dadurch gemacht hat, daß sie die Ausdehnung von allen andern Eigenschaften des Körpers abgesondert betrachtet.

Wenn man hiernächst in der Logik die Erkenntniß an und für sich betrachtet, um die Regeln ihrer Vollkommenheit aufzufinden, so ist man genöthigt, den Operazionen des Verstandes in der Sprache nachzuforschen. Der Anfänger braucht alsdann nur seiner Sprache mächtig zu seyn; denn in dieser hat er schon gedacht, er hat darin schon seine Begriffe, seine Urtheile und Schlüsse ausgedruckt. Diese darf der Lehrer der Logik nur sammeln, in eine systematische Verbindung bringen, und die Regeln ihrer Vollkommenheit, denen der Mensch bereits durch den bloßen instinktartigen Gebrauch seiner Vernunft gefolgt ist, zergliedern, um das ganze System der Logik aus seinem Innern selbst zu entwickeln. Diese Methode ist eine leichte und sichere; sie ist aber gerade die, auf welche Aristoteles durch seinen Begriff der Logik, als eines Werkzeuges der Philosophie, geführt werden mußte.

Als den Haupttheil seines Organons können wir seine Syllogistik ansehen; denn auf sie zweckt alles übrige ab. Von ihn ist Aristoteles der erste und einzige Erfinder, und er hat ihre Erfindung so vollständig vollendet, daß alle, die nach ihm philosophirt haben, auch nicht das geringste Wesentliche zu derselben hinzuzusetzen gewußt haben. Ihre Regeln hat er mit nicht geringerer Schärfe, als Euklides seine Elemente der Geometrie bewiesen. Sie helfen dem tiefsinnigen Wahrheitsforscher die Verirrungen seiner Vernunft ohne Mühe und gewissermaaßen mechanisch entdecken und berichtigen. Die sie verachten, kennen ihren Werth nicht, und sind dafür bestraft; die sie als pedantisch verschreien, wissen nicht, wo sie anzuwenden ist. Sie sollen uns die Verkettung der Wahrheiten deutlich und sicher machen; und wenn wir ihrer bey kurzen Schlüssen, die die Vernunft mit einem Blicke übersieht, nicht bedürfen, so können wir sie bey längeren, wenn wir unserer Sache gewiß seyn wollen, um desto weniger entbehren. Das läßt sich selbst historisch beweisen. Denn seitdem sie in den Schu-

ken können angewendet werden, sind die kindischen Sophistereyen, worin die philosophischen Streiter ihre Stärke zur Schau stellten, von den gelehrten Kampfplätzen verschwunden.

Das, wodurch Aristoteles und Plato von einander abweichen, ist die Lehre von der Verstandeserkenntniß. Und worin hätten sie sich auch widersprechen sollen, da diese Lehre in der Philosophie des Plato die hervorragende Hauptsache ausmacht, und die übrigen Theile in den meisten Stücken davon abhangen. Die Ideen des Plato waren vor den besonderen und einzelnen Dingen, die allgemeinen Begriffe des Aristoteles sind nach dem Einzelnen und von demselben abgezogen. Jene haben ihr eigenes Seyn außer den Dingen sowohl, als außer dem Verstande. Diese haben ihr Seyn bloß in dem Einzelnen und in dem Verstande, der sie daraus abgezogen und mit eigenen Wörtern unterschieden hat; jene sind Dinge, diese bloße Nahmen; jene sind dem Menschen angebohren, er bringt sie mit auf die Welt, ohne sich ihrer bewußt zu seyn, er erinnert sich ihrer nur, wenn er durch die Em-

pfindung einen Eindruck von den einzelnen Dingen erhält.

In der Theorie des Aristoteles ist das Verfahren des Verstandes bey der Hervorbringung seiner Begriffe gerade entgegen gesetzt. Die Seele ist ihm eine leere, unbeschriebene Tafel *); sie ist bey der Geburt des Menschen ohne alle Begriffe. Diese entstehen in ihr erst durch die Einwirkung der Außendinge, die ihr sinnlicher Theil enthält; und sie sind Begriffe von einzelnen Dingen. Indem nun ihr verständiger Theil das Gemeinsame in den Begriffen von den einzelnen Dingen deutlich wahrnimmt, von den besondern Bestimmungen absondert, und es unter Einen Nahmen zusammenfaßt, so gelangt sie zu allgemeinen Begriffen, oder zu Begriffen von allgemeinen Dingen.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich diese beyden Theorien hier ausführlich mit einander vergleichen und beurtheilen wollte. So viel sieht man auf den ersten Blick, daß die

*) Arist. de Anima. III. 4.

Idee von der Seele, als einer leeren Tafel, auf welche die Theorie des Aristoteles nothwendig führen muß, eine handgreifliche Ungereimtheit enthält. Denn eine Seele, die weder ausgedehnt ist, noch irgend etwas enthält, ist Nichts; ihr sinnlicher Theil ist Nichts, ihr verständiger ist Nichts. Beyde handeln nicht, sie wirken nichts, sie verhalten sich ganz leidend; denn sie empfangen alle ihre Begriffe von außen.

Das Wenige, was ich Ihnen über diese aristotelische Theorie bemerkt habe, durfte nur so viel seyn, als nöthig ist, um Ihnen den Uebergang und die Veranlassung zu dem pyrrhonischen Zweifel, auf den wir bald kommen werden, in der Folge begreiflich zu machen.

Die Logik ist, in Aristoteles Sinne, eine redende Kunst, das ist, eine Kunst durch Rede zu denken und durch Rede seine Gedanken vorzutragen. Aber diese Gedanken sind nicht immer im höchsten Grade überzeugend, die meisten sind überredend, und einige gefallen. Denn unsere Erkenntniß ist nicht durchgängig gewiß, der größte Theil derselben ist bloß wahrschein=

lich; sie soll nicht immer belehren, sie soll oft durch ihre Schönheit angenehm unterhalten. Es giebt also drey redende Künste, eine wissenschaftliche, deren Regeln Aristoteles in der Logik abgehandelt hat, und zwey schöne, deren Regeln seine Rhetorik und Poetik enthält. Die Logik und Poetik mußte sein Tiefsinn ganz neu schaffen. Die Rhetorik war zwar schon vor ihm von den sicilischen Sophisten bearbeitet worden; was diese aber geleistet haben, können wir jetzt nicht mehr beurtheilen, denn ihre Werke sind längst verlohren gegangen.

Auch die Rhetorik des Aristoteles trägt das Gepräge seines großen systematischen Geistes. Sie erscheint bey ihm als ein Glied der ganzen Kette der philosophischen Wissenschaften, sie ist eine redende Kunst; aber wie unterscheidet sie sich von der Logik und Poetik, die auch redende Künste sind?

Nach dem Aristoteles erstlich, durch ihren Stoff, der ist in der Logik die gewisse Erkenntniß, in der Rhetorik die wahrscheinliche. Zweytens, durch ihre Form. Die Wissenschaft trägt ihre Beweise in vollstän-

digen Vernunftschlüssen vor, die Beredtsamkeit in abgekürzten. Die Wissenschaft darf die Langeweile nicht scheuen; der Redner muß sie über Alles verhüten. Der Lehrer darf nichts unterdrücken, was unterrichtet, der Redner muß alles übergehen, was ungeduldig macht.

Wenn der Stoff des Redners das Wahrscheinliche ist, so muß er alle Ueberredungskünste anwenden, um seinem Vortrage den Schein der Gerechtigkeit zu geben; er muß machen, daß sein Zuhörer das für gewiß halte, was höchstens wahrscheinlich ist. Dazu muß er alle Ueberredungsmittel kennen und zu handhaben wissen, die ihm der Verstand und das Herz darbieten. Die Leidenschaften bethören den Verstand, die Schönheiten des Vortrages gewinnen ihn; Aristoteles handelt daher von beyden in seiner Rhetorik; und das zweyte Buch derselben, das von den Leidenschaften handelt, enthält das vortrefflichste, was wir über diese Materie bey den Alten finden, das auch für die Neuern durch den überraschenden Scharfsinn und die Tiefe seiner Bemerkungen belehrend seyn kann.

Mehr Schwierigkeit schien es zu haben, die Poetik zu einer Wissenschaft zu erheben, und ihre Regeln zu einem Systeme zu verbinden. Denn, indem sie von einer Seite zu den redenden Künsten gehört, so berührt sie von der andern das Gebiet der bildenden. Wie sollte da ihr Schöpfer einen gemeinschaftlichen Grund finden, auf welchem sich das ganze Gebäude ihrer Gesetze aufbauen ließ? Es gelang dem Aristoteles, diesen Grund in dem allgemeinen und höchsten Gesetze der Nachahmung der Natur zu finden. Durch dieses Gesetz schloß sich die Dichtkunst von der Einen Seite an die bildenden, so wie von der andern an die übrigen redenden Künste an. Von diesen unterschied sie sich durch ihren Zweck: sie will gefallen; von den bildenden durch ihre Mittel; diese sind die willkührlichen Zeichen der Rede.

Man muß aber nicht vergessen, daß Aristoteles den Begriff, den er sich von der Dichtkunst machte, von den Werken abgezogen hatte, die zu seinen Zeiten die einzigen poetischen waren, den epischen und dramatischen, oder denen,

die eine poetische Handlung darstellten. Diese gefallen dadurch, daß sie nachahmen und Leidenschaften erregen; sie beschäftigen daher sowohl den Verstand durch Erkenntniß und Betrachtung, als das Herz durch Gemüthsbewegungen.

Das Werk, welches die Theorie einer Kunst enthält, deren Produkte für Jedermann bestimmt sind, sollte das deutlichste und verständlichste seyn, und die Poetik des Aristoteles gehört zu seinen dunkelsten und unverständlichsten Schriften. Allein die letzten Gründe ihrer Schönheit liegen in den Tiefen der menschlichen Seele, und der Weltweise hat sie so kurz vorgetragen, daß es nicht selten schwer ist, ihm selbst mit der größten Anstrengung zu folgen. Diese Kürze läßt uns vermuthen, daß dieses poetische Gesetzbuch ein bloßer Entwurf ist, den der Verfasser in der Folge hat ausführlicher ausarbeiten wollen.

Zwey und sechzigster Abend.

Aristoteles. Seine Physik. Seine Metaphysik.

Die Physik des Aristoteles ist seit dem Entstehen der neuern Systeme so verschrieen, und sie hat sogar seine ganze Philosophie in einen so unverdienten übeln Ruf gebracht, daß sie selten mehr anders als mit einer verächtlichen Erwähnung genannt wird. Indeß kann es den Ruhm ihres Erfinders nicht schwächen, daß er mit den geringen Vorbereitungen und den unzulänglichen Hülfsmitteln, die ihm zu seiner Zeit zu Gebote standen, das nicht ausgerichtet hat, was die größten Männer, durch die Arbeiten und selbst durch die Irrthümer ihrer Vorgänger belehrt, und mit den glücklichsten und bequemsten Werkzeugen, die sie vorfanden, haben leisten können. Aller Belehrungen auf ihn vererbter Erfahrungen, Beobachtungen und Versuche beraubt konnte der Gründer des ersten Systems der Physik nur ein Gebäude von Hypothesen er-

richten, wozu ihm metaphysische Begriffe und erdichtete Kräfte den Stoff hergeben mußten — ein Gebäude, das sogleich die erste Erschütterung genauerer Beobachtung der Natur umstürzen mußte; und das war das unvermeidliche Schicksal der aristotelischen Physik nach der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Aristoteles kannte das Bedürfniß sehr gut, die Natur selbst zu befragen, um sie kennen zu lernen. Aber dazu war zu seinen Zeiten so wenig geschehen, daß man ihre Erzeugnisse noch nicht einmahl nach ihren sichtbarsten Zügen in Ordnung gebracht hatte. Sie lag, wie ein Chaos, vor den Augen des Gelehrtesten; um Ordnung in diese gemischte Masse von verschiedenartigen Dingen zu bringen, mußten die Naturkörper erst in ihre Arten, Gattungen und Classen gesondert werden. Der dieses zuerst versuchte, war Aristoteles; und so ward er der Schöpfer der Naturgeschichte. Seine Geschichte der Thiere und sein Werk von den Theilen der Thiere öffneten dazu die Bahn, und ob sie gleich der erste Versuch in dieser Wissenschaft sind, so er-

wegen sie doch noch immer die Bewunderung der Kenner durch den Reichthum der Materialien, die Ordnung in ihrer Vertheilung und die genauen Beschreibungen der geordneten Gegenstände.

Derselbe systematische Geist, der das erste System der Naturbeschreibung begonnen hatte, versuchte auch das erste Lehrgebäude der Naturlehre. Dieses aber ist schwerer als jenes. Es ist leichter, die Körper nach ihrer äußern Bildung und ihren sichtbaren Unterschieden in Arten, Gattungen und Geschlechtern bis in ihre obersten Classen zu ordnen, als die Gesetze, wonach ihre unsichtbaren Kräfte wirken, zu entdecken, und von den besondersten bis zu dem allgemeinsten in Verbindung zu bringen. Jene stellen sich den Sinnen dar, diese müssen durch die Vernunft erforscht werden. Wenn der Stoff eines beschreibenden Natursystems die sichtbaren Körper waren, so mußte der erste Stoff der Naturlehre aus bloßen Verstandesbegriffen bestehen.

Diese Begriffe sind die von Materie, Form und Privation; das sind auch nach

dem Aristoteles die Principien aller Dinge. Daß die Materie und die Form es sind, hat keine Schwierigkeit. Ein jeder sieht leicht, daß ich Einer Materie mehrere Formen geben, und Eine Form mehreren Stoffen eindrücken kann. Aber wie kömmt die Privation unter die Principien? wozu ist diese nöthig? — Sie soll begreiflich machen, warum ich nicht aus Allem Alles machen, nicht jedem Stoffe jede Form geben und nicht zu jeder Form jeden Stoff gebrauchen kann? Woher dieses? — Daher, daß der Materie etwas fehlt, ohne welches sie eine gewisse Form nicht annehmen kann. Ich kann z. B. aus Wasser kein Haus bauen; warum nicht? — weil ihm die Festigkeit fehlt.

Es giebt aber äußere und innere Formen; die äußere Form des Körpers ist das, was wir seine Figur nennen. Diese erhält er durch die beyden ersten Eigenschaften der Körper: die Wärme und die Kälte. Die Wärme verdünnet den Stoff der Körper, die Kälte verdichtet ihn. Aus diesen ersten Eigenschaften entstehen die zweyten: die Festigkeit, die Flüssigkeit, die Härte, die Weichheit. Woher

entstehen aber die ersten, welches andere Princip macht uns ihre Natur begreiflich? — Das gestand Aristoteles selbst, nicht zu wissen; er nannte sie daher ganz treuherzig: verborgene Beschaffenheiten. Mit solchen Beschaffenheiten, wenn man sie zu der Erklärung der Erscheinungen gebraucht, hört alles Philosophiren auf. Das ist schon an sich schlimm; aber es wird dadurch noch schlimmer, daß, wenn man diese verborgenen Beschaffenheiten einmahl in die Philosophie aufgenommen hat, sie leicht vermehrt werden können, und daß, wenn man nun bey Allem, was man nicht verständlich erklären kann, sich auf verborgene Beschaffenheiten beruft, aus der Physik ein dunkler, leerer, barbarischer Wörterkram wird. Das war das Schicksal der Physik des Aristoteles unter seinen spätern Nachbetern, und trug nicht wenig zu ihrer Verachtung bey.

Das, was aus diesen Beschaffenheiten zunächst entstand, waren die ungemischten Körper oder die vier Elemente: Feuer, Luft, Wasser, Erde. Aus diesen bestehen alle gemischten Körper, oder die organischen;

die Pflanzen und die Thierkörper. Diese organischen Körper sind, schon vermöge ihres Nahmens, Werkzeuge, die einem andern Dinge zu seinen Verrichtungen dienen; und dieses Andere, nannte Aristoteles die innere Form der Körper, im Gegensatz der äußern. Diese innere Form nannte er die Entelechie des Körpers. Dieses barbarische Wort hat den Auslegern des Aristoteles nicht wenig Mühe gemacht, und viele haben verzweifelt, je seinen wahren Sinn zu finden, weil sie ihn nicht auf dem einzigen wahren Wege gesucht haben.

Der organische Körper ist ohne die innere Form ein todtes, unnützes Werkzeug. Er wird erst ein vollkommner organischer Körper, wenn ihn eine innere Form zu deren Verrichtungen gebraucht, wozu er bestimmt und geschickt ist; und darum ist diese innere Form seine Entelechie, d. i. dasjenige innere Princip, das ihn vollkommner macht, indem es ihn bewegt *). So ist der menschliche Körper zu vielen tausend Verrichtungen geschickt; aber alle diese Verrich-

*) Cic. Qu. Tusc. I. 10.

tungen können nur erfolgen, wenn er mit einer Seele belebt ist; und darum ist seine Seele auch die Entelechie seines Körpers, denn sie macht ihn erst zu einem vollkommnen Menschenkörper.

Wie wird aber die innere Form mit dem Werkzeuge, oder dem organischen Körper vereinigt? — Das kann auf dreyerley Weise geschehen: durch die Kunst, durch den Zufall, durch die Natur. Das läßt sich nicht besser, als durch das Beyspiel eines musikalischen Instruments, klar machen. Dergleichen ist eine Harfe, in welcher die Töne so lange schlafen, bis sie durch die Bewegung einer innern Form hervorgelockt werden. Das kann nun geschehen, durch die Kunst eines geschickten Harfenspielers, der die Saiten berührt, oder durch den Zufall, wenn sie, wie die Aeolsharfe, durch einen Windstoß angenehm erschüttert werden, oder durch die Natur, wenn die Seele des Harfenspielers in das Instrument versetzt wird. Dieses Letztere ist der Fall bey der menschlichen Stimme, deren Werkzeuge durch die inwohnende Seele des Sängers in Bewegung gesetzt werden.

Die innere Form und der organische Körper müssen aber zu einander passen, wenn ihre Wirkungen erfolgen sollen. Denn wenn die Seele eines Löwen in den Körper eines Lammes versetzt würde, so würde sie keine schicklichen Werkzeuge für ihren grausamen Instinkt finden; so wie eine Lammsseele in einen Löwenkörper versetzt, seine zerfleischenden Werkzeuge nicht würde gebrauchen können.

Von diesen Principien der einzelnen Körper auf der Erde oder in der sublunarischen Welt, stieg nun Aristoteles zu der Bildung des ganzen Weltalls hinauf. Was natürlich erfolgen soll, muß nach seinem System, in der sublunarischen Welt und nach ihren Gesetzen geschehen. In dieser Welt unter dem Monde ist Entstehen und Vergehen; in der Welt über dem Monde, oder der supralunarischen, ist kein Entstehen und Vergehen. In jener entstehet alles aus den vier Elementen, und kehret, wenn es vergehet, in sie zurück; in dieser ist alles unveränderlich und unvergänglich; ihr Element ist der ewige, unveränderliche Aether, das unvergängliche

Licht und Feuer, in welchem die Sonne, die Sterne und die Planeten insgesammt durch ihr eigenes Licht leuchten. Dieses supralunarische Feuer ist kein irdisches, das erlöschen und wieder entbrennen kann, es gehört also nicht zu den vier Elementen unserer Erde, es ist das fünfte Element, die fünfte Essenz, wovon sich der Begriff des Allerfeinsten in dem Ausdrucke Quintessenz erhalten hat.

Hier ist der Uebergang aus der Physik in die Metaphysik. Die Physik ist die Wissenschaft des Natürlichen oder der Dinge und der Erscheinungen, die durch die Natur erfolgen, die Natur aber ist das, wodurch alles unter dem Monde gewirkt wird. Was über dem Monde ist, gehört nicht zu der Natur, und was unter dem Monde durch den unmittelbaren Einfluß der supralunarischen Kräfte gewirkt wird, ist übernatürlich, hyperphysisch.

Man hat über den ursprünglichen Sinn des Wortes Metaphysik gestritten. Es kann nähmlich bedeuten: nach der Physik und über der Physik. In dem erstern Sinne würde es eine Wissenschaft bezeichnen, die nach

der Physik erfunden ist, nach dem andern würde sie die Wissenschaft des Uebernatürlichen enthalten. Ob die Metaphysik von dem Aristoteles nach der Physik geschrieben sey, ist eine Frage, die eine Thatsache betrifft, und die man ohne sonderliche Gefahr zu irren, mit Ja! beantworten kann. Denn er beruft sich in seiner Metaphysik auf seine Physik *). Aber ihr Inhalt beweiset klar genug, daß sie ihren Nahmen nicht von der Zeit ihrer Erfindung, sondern von dem Platze habe, den sie in seinem System einnimmt. Denn sie enthält die ersten und höchsten Principien, also die, welche über den Principien der Natur und der Physik sind.

Die Metaphysik handelt von Gott und dem Göttlichen und übernatürlichen Dinge, denn diese sind die Gründe der Wirklichkeit von Allem in der Natur. In der Natur aber entsteht und vergeht Alles durch Bewegung. In der sublunarischen Welt sind also die Körper, welche sich bewegen und von Andern bewegt

*) Arist. Met. L 5.

werden. Allein wo etwas ist, das von Andern bewegt wird, da muß ein Erstes Bewegendes seyn, es müssen Körper seyn, die sich bewegen, aber nicht von andern bewegt werden, und das sind die Körper über dem Monde, oder die supralunarischen. Diese sind also die ersten wirkenden Ursachen aller Bewegung.

Es wären also vier Arten der Ursachen der Dinge, ihre materiellen, formellen, wirkenden und fehlenden Ursachen; wovon die wirkenden Ursachen die Dinge über dem Monde sind.

So wie es aber unter dem Monde Dinge giebt, die sich bewegen und von Andern bewegt werden, und über dem Monde solche, die sich bewegen, ohne von Andern bewegt zu werden, so muß es ein über Alles erhabenes Wesen geben, das sich weder bewegt noch von Andern bewegt wird; und dieses über Alles erhabene Wesen ist Gott.

Gott ist aber keine von den angeführten Ursachen der Dinge. Welche Beziehung hat er also auf die Welt? zu welcher Art der Ursachen gehört er? — Aristoteles antwortete: Gott

ist die Final= oder Endursach der Welt. Er ist nähmlich der Verstand, und in diesem Verstande werden die Zwecke aller Bewegungen gedacht. Wahrscheinlich ist der Philosoph auf diese Idee von der Beziehung Gottes auf die Welt durch eine Art von Analogie gekommen, die er zwischen den Bewegungen der himmlischen Körper und den Bewegungen der Körper, die von den Menschen ausgehen, wahrzunehmen glaubte. Wenn ein Mensch einen Stein wirft, so ist es seine Hand, die dem Steine seine Bewegung eindruckt. Hier sind Körper, die sich bewegen und von Andern bewegt werden, der Stein von der Hand, die Hand von der innern Form des menschlichen Körpers, von der sinnlichen Seele. Diese bewegt sich ohne von Etwas Anderm bewegt zu werden, und sie ist das für den menschlichen Körper, was die Dinge über dem Monde für die Natur sind.

Nun hat aber der Mensch auch Verstand. In diesem werden die Zwecke vorgestellt, nach welchen sein Körper seine Bewegungen ausrichtet. Das Ziel zu treffen, wornach er dem Stein seine Richtung und Geschwindigkeit giebt,

In dem göttlichen Verstande ist die Ordnung und Schönheit, die den Bewegungen der himmlischen Körper ihre Richtung und Geschwindigkeiten vorschreibt. Das nennt der Weltweise: Gott ist die Final- oder Endursach der Welt; und er schließt: da alle Bewegungen ihre Endursach haben müssen: so muß ein Gott seyn.

Das ist der Beweis des Aristoteles von dem Daseyn Gottes. Mit ihm stehet der Beweis von der Einheit Gottes in naher Verbindung. Sie haben gesehen, daß sich Gott die Ordnung und Schönheit der Welt in einem vollkommen entwickelten Plane auf das deutlichste vorstellt. Dieser Plan ist nur Einer, er hat also ganz in Einem Verstande müssen entworfen seyn; denn wenn er nicht in Einem Verstande wäre entworfen worden: so würden seine Theile nicht zusammen gestimmt haben. Der Weltweise macht diese Wahrheit durch die Vergleichung Gottes mit dem Oberbefehlshaber eines Kriegesheeres anschaulich, die seinen griechischen Lesern, die ihren Homer kannten, sehr einleuchten mußte, da er sie auf die Worte des Ulysses verweiset:

— — — Nur Einer sey Herrscher,
Einer König allein *). — — —

Ein anderer Beweis ist vielleicht nicht so allgemein faßlich, aber eben so bündig. Nach dem Aristoteles ist das Wesen, das weder von Andern bewegt wird, noch sich selbst bewegt, das vollkommenste. Das Vollkommenste aber ist Einzig.

Wir werden schwerlich Bedenken tragen, diesen Lehren, die Aristoteles in sein physisches und metaphysisches System verwebt, unsern Beyfall zu schenken, sollten wir auch nicht allen Vordersätzen seiner Beweise beystimmen. Dahingegen giebt es auch einige andere, die schon das ganze System verdächtig machen müssen, wenn es auch sonst einen noch so großen Schein haben möchte; und das ist seine Lehre von der Vorsehung und der Ewigkeit der Welt, die er darauf gegründet hat.

Wer eine allgemeine Vorsehung glaubt, womit Gott über die Welt waltet, der muß annehmen, daß er für die Erhaltung eines ein-

*) Hom. Il. v. 204. 205.

zelnen Dinges in derselben sorge. Indeß haben Einige, und unter diesen selbst Philosophen gemeint, daß, wie sie sich ausdrucken, die göttliche Vorsehung sich nicht um die einzelnen Dinge bekümmere. Wenn das heißen sollte, daß sie in dem Falle eines Widerstreits die Vollkommenheit des Theiles der Vollkommenheit des Ganzen aufopfere: so würde es eine unleugbare Wahrheit aussagen. Allein sie verstehen darunter, daß die göttliche Vorsehung nur für die Erhaltung der Gattungen und Arten, nicht aber für die Erhaltung des Einzelnen, oder für die Erhaltung des Ganzen und nicht für die Erhaltung der Theile sorge; eine Vorsehung, die sich augenscheinlich nicht denken läßt. Denn wie sollten die Gattungen und Arten fortdauern, wenn das Einzelne, und das Ganze, wenn die Theile untergegangen sind?

In dem metaphysischen Systeme des Aristoteles hatte der Satz: „Gott bekümmert „sich nicht um das Einzelne" einen andern Sinn. Er hieß: die Dinge unter dem Monde werden von denen über dem Monde regiert, deren Plan allein in dem göttlichen Verstande

ist. Diese Metaphysik mag eine schöne Dichtung seyn; aber weiter ist sie nichts und weiter ist auch eine Vorsehung nichts, die sich nicht um das Einzelne bekümmert.

Die Ewigkeit der Welt schloß Aristoteles aus der kreisförmigen Bewegung der himmlischen Körper. In einer Kreislinie ist der vorhergehende Punkt der Grund des nächstfolgenden, und so den ganzen Kreis hindurch. Ich kann keinen Punkt den ersten nennen, denn er hat einen andern vor sich, und in diesem Rückgange von Folge auf Grund kann ich nirgend stehen bleiben. Die Bewegung kann nirgend angefangen haben; die Weltkörper müssen sich also von Ewigkeit her bewegt haben.

In Ansehung der Gründe und Folgen ist das richtig; aber nicht so bey den wirkenden Ursachen und Wirkungen. Der Urheber oder die wirkende Ursach einer Bewegung macht nach seinem Belieben einen Zustand zu dem ersten, auf welchen dann die folgenden nach der Reihe sich entwickeln; wie die menschliche Hand, die einen Kreis zeichnen will, ihr Instrument willkührlich auf einen Punkt setzt, und es dann

um den Mittelpunkt herum bewegt. So entscheidet sich die Frage: was zuerst gewesen, die Henne oder das Ey? In der Reihe der Gründe der Möglichkeit, setzt immer das Eine das Andere voraus, und so bis ins Unendliche. In der Reihe der Ursachen hat der Urheber der Natur ein Glied zum Ersten gemacht; ob dieses eine Henne oder ein Ey war, das wissen wir nicht.

Drey und sechszigster Abend.

Aristoteles. Sein Moralsystem.

Als Aristoteles seine Schule in dem Lyceum eröffnete, hatte Plato, sein Lehrer, in der Akademie bereits eine reine Tugendmoral gegründet, aber auch nur gegründet. Denn er hatte es seinen Nachfolgern überlassen, auf dem Grunde, den er ihnen mit aller seiner Festigkeit hinterlassen hatte, ein gut zusammengefügtes Lehrgebäude aufzuführen.

Das unternahm zuerst Aristoteles, und er führte es mit dem Glücke aus, das man an seinem systematischen Geiste gewohnt ist. Seine Ethik, die er in drey verschiedenen Werken: der großen Ethik, der Ethik an den Eudemus und am ausführlichsten der Ethik an seinen Sohn Nikomachus vorgetragen hat, ist eigentlich eine Tugendlehre. Er gehet von dem Grundsatze aus, der ihm mit allen griechischen Philosophen gemein ist, „daß die Glückseligkeit der letzte Zweck des Menschen sey.“

Diese hängt in seinem Systeme mit der Tugend so genau zusammen, daß sich beyde schon in ihren Begriffen innigst berühren. Denn er beschreibt die Glückseligkeit als eine praktische der Tugend gemäße Thätigkeit in einem vollkommnen Leben; und die Tugend als eine praktische vernunftmäßige Thätigkeit.

In diesen Definizionen hat jedes Wort seinen triftigen Sinn. Wie sind Glückseligkeit und Tugend praktische Thätigkeiten? — Diese Frage wissen wir jetzt kaum noch zu beantworten, so wenig kennen wir noch die wahren Güter, in deren Besitz die Glückseligkeit besteht, und die die Tugend erkämpft und die sie krönen. Sie sind praktische Thätigkeiten, weil ihr Werth im Thun und nicht im Machen besteht. Weil die Tugend durch Thun die Kräfte des Menschen erhöhet und veredelt, darum ist sie ein Gut, nicht weil sie etwas macht, das nützt und vergnügt. Sie ist das höchste Gut *), weil die innern Güter besser sind, so wie die Glückseligkeit, die in dem Ge-

*) Arist. Eth. ad Nic. L. I. c. 7.

nusse dieser innern Güter besteht. Wehe dem, der dieses nicht fühlt, und die Tugend nur schätzt, weil sie die Summe der äußern Güter vermehrt!

Aber setzt Aristoteles diese edlere Glückseligkeit nicht wieder durch den Zusatz herab: „in „einem vollkommnen Leben?" Was versteht er unter diesem vollkommnen Leben? — Man könnte unter einen vollkommnen Leben, sagt er, ein langes Leben verstehen; und in der That, setzt er hinzu, kann ein Leben von der Dauer eines Augenblickes kein vollkommnes seyn; denn Eine Schwalbe macht keinen Sommer *). Aber die Dauer macht allein das Leben nicht vollkommen. Es muß auch mit den äußern Gütern versehen seyn. Das ist es, was ich meinte, indem ich sagte, daß Aristoteles durch diesen Zusatz die Glückseligkeit des Tugendhaften wieder herabsetzte. Und das würde er thun, wenn er den äußern Gütern an sich einen Werth beylegt.

Ueber diesen Punkt ist er von Vielen mißverstanden worden, die seinen Worten diesen

*) Ebend.

Sinn untergeschoben haben. Die äußern Güter haben in seinen Augen aber keinen andern, als den ihnen die tugendhaften Thätigkeiten geben, zu deren Uebung sie dienen. Das sagt er ausdrücklich in seiner Politik *). „Ich nehme an, heißt es daselbst, das beste Leben sey ein Leben mit einer so weit reichlichen begüterten Tugend, daß es tugendhafter Handlungen theilhaftig seyn kann.“ Ehre, Reichthum und andere äußere Güter wären daher in seinem System zur Glückseligkeit erforderlich, nicht um ihrer selbst willen, sondern als Werkzeuge der Tugend; denn der Wohlthätige kann seine Wohlthätigkeit nicht ausüben, wenn er nicht reich und geehrt ist.

Das folgt nothwendig aus dem Begriffe der Glückseligkeit, daß sie in einer praktischen Thätigkeit bestehe. Und darin unterschied sich sein Moralsystem von dem stoischen. Ihm war die Glückseligkeit ein Thun, den Stoikern eine Beschaffenheit **). Diese behaupteten,

*) Arist. Pol. L. VII. c. 1.

**) πραξις. ποιοτης. Arist. Poet. c. 6.

„der Weise sey glücklich, auch wenn er schlafe;“ das leugnete Aristoteles.

Die Thätigkeit aber muß, nach seinem System, wenn sie tugendhaft seyn soll, eine vernunftmäßige seyn. Daraus schloß er, daß sie in dem Mittelmaaße bestehe. Alle Tugenden sind Vollkommenheiten der Seele, und diese sind entweder Vollkommenheiten des Verstandes oder des Willens. Jene sind die Verstandestugenden, diese die ethischen. Die Thätigkeiten des Begehrungsvermögens können bald zu schwach, bald zu stark seyn, und dann sind sie fehlerhaft, und keine Tugenden. Alle ethischen Tugenden erfordern also das Mittelmaaß. Die Feigheit ist sowohl ein Fehler als die Tollkühnheit und Verwegenheit; jene, weil sie die Gefahren zu viel scheuet, diese, weil sie sie zu wenig verachtet. Die wahre und echte Tapferkeit ist das Mittelmaaß zwischen beyden.

Dieser fruchtbare Begriff der ethischen Tugenden und Fehler öffnete auf einmahl der peripatetischen Schule einen richtigen Weg zu den allgemeinsten und lichtvollsten Definizionen von

beyden, so wie zu einer genauern Classifikazion der menschlichen Charaktere. Denn diese entstehen aus der mannichfaltigsten Mischung der moralischen Tugenden und Fehler, die aus dem rechten Maaße des Begehrens und Verabscheuens und den unendlich vielfachen Graden des Zuviel und Zuwenig in beyden entstehen, sich in dem geselligen Leben entwickeln, durch sorgfältige Beobachtungen bemerkt, und durch sich die immer mehr ausbildende Sprache im gemeinen Leben bezeichnet werden.

An seiner Ethik knüpfte Aristoteles seine Politik, und auch diese erhielt zuerst durch ihn ihre systematische Form. Sein vornehmstes Verdienst um diese Wissenschaft scheint mir die richtige Bestimmung der reinen und unvermischten Staatsverfassungen, die man zu einer Zeit noch allein kannte, als die verschiedenen Schicksale der Völker, die nach ihm auf den Schauplatz der Weltgeschichte traten, darin noch keine so mannichfaltige Veränderungen gebracht hatten. Er zog allen andern Staatsverfassungen die monarchische vor, die immer den Griechen verhaßt gewesen war, weil sie sie nur

immer bey denen gesehen hatten, die sie Barbaren nannten. Aristoteles unterschied zuerst durch treffende Beschreibungen die Tyranney oder den Despotismus von der Monarchie *). Die erste, sagte er, herrscht durch die Schlechtern über die Bessern; diese herrscht über die Schlechtern durch die Bessern. Sein Werk über die Staatskunst enthält übrigens, bey einigen Fehlern, so viel Vortrefliches, daß die neuern politischen Philosophen, selbst Machiavel und Montesquieu, nichts besseres haben thun können, als von seinen Grundideen auszugehen.

Wenn Sie auf die kurze Darstellung der Philosophie des Aristoteles zurück sehen, so wird Ihnen das Lob, das ein so allgemeiner Gelehrter und ein so praktischer Staatsmann, wie Hugo Grotius **) ihm beylegt, nicht übertrieben scheinen. Ich kenne keinen, der sein Verdienst im Kurzen treffender, unbefangener und richtiger angegeben habe. „Der systema-

*) τυραννις. βασιλεια. Arist. Pol. L. V. c. 10. 11.
**) H. Grotius in Epist. ad Herm. Conringium. a. 1634.

„tische Unterricht, sagt er, ist das eigenthümliche Talent des Aristoteles. Er ist in „allen seinen Werken vortrefflich. Daß er ihn „in die Beschreibung der Natur der Thiere und „ihrer Theile, einer so mannichfaltigen Sache, „und in die Poesie, die einige eine Art von „Wuth nennen, hat bringen können, das ist „beynahe ein Wunderwerk. Daß er aber die „Syllogismen von der Materie abgezogen, und „den mathematischen Wissenschaften noch diese „beygesellet, das haben wir ihm allein zu verdanken.“

Vier und sechszigster Abend.

Theophrast. Strato. Dicäarch. Demetrius Phalereus.

Der berühmteste Schüler des Aristoteles, dessen Hauptwerk noch in den Händen aller gebildeten Menschen ist, war Theophrast aus Eresus, einer Stadt auf der Insel Lesbos. Sein Lehrer überließ ihm seine Schule, als er sich von Athen nach Chalcis begab. Sein Vortrag war so angenehm, daß er darin bald an zweytausend Zuhörer zählte. Zeno, der um diese Zeit in der Stoa lehrte, hatte deren nur eine geringe Anzahl; und er wußte seine Eigenliebe bloß damit zu beruhigen, daß er sagte: das Concert des Theophrast sey zwar stärker besetzt, das seinige bestehe aber aus Virtuosen, die besser harmonirten.

Er hat mehrere naturhistorische Werke geschrieben, als: von den Steinen, eine Geschichte der Pflanzen in zehn Büchern,

von denen aber nur neune, und von dem Wachsthum der Pflanzen, in neunen, von denen nur sechs auf uns gekommen sind.

Das Werk, wodurch er den meisten bekannt ist, sind seine moralischen Charaktere, oder wie man es lieber nennen sollte, seine Sittengemählde. Diesen belehrenden und unterhaltenden Theil der Philosophie sehen wir zuerst in der peripatetischen Schule aufblühen, und nach dem Aristoteles kamen verschiedene glückliche Umstände zusammen, die ihm ein herrliches Gedeihen und eine weitere Ausbildung gaben.

Aristoteles hatte zuerst durch seine genauen und scharfsinnigen Beschreibungen von den menschlichen Tugenden und Fehlern dazu die Bahn eröffnet. Theophrasts Sittengemählde fangen auch mit solchen Beschreibungen an; aber sie bleiben nicht dabey stehen. Sie erweitern sie durch mehrere einzelne Züge, die man lange für bloße Erläuterungen gehalten hat, die aber noch einen andern Zweck zu haben scheinen. Man hält sie nähmlich, und wie ich glaube, mit Recht, für kurze Abrisse, die

der komische Dichter auf der Schaubühne ausmahlen kann.

Zu den Zeiten des Theophrasts erschien zuerst die neuere Komödie auf dem griechischen Theater, und Menander, ihr Stifter, hatte sich in Theophrasts Schule gebildet. Man hält es sogar nicht für unwahrscheinlich, daß der Lehrer seine schöne Kunstwerke für seinen Schüler gezeichnet habe. Was uns in dieser Meinung bestärken kann, ist der Umstand, daß Theophrasts Sittengemählde lauter fehlerhafte Charaktere darstellen, jedoch nur solche, die mehr Lachen als Abscheu erregen; und diese sind es gerade, die zu dem besten Stoff des komischen Dichters gehören. Man kann sogar annehmen, ohne eben viel zu wagen, daß Theophrast über die komische Dichtkunst Vorlesungen gehalten habe; denn daß er über die Komödie, das Lächerliche und selbst über die Schauspielkunst geschrieben, sehen wir aus den Verzeichnissen seiner Schriften, die uns die Alten aufbehalten haben.

Seinen größten Ruhm hatte sich Theophrast durch seine moralischen Schriften erworben; in

diesen hatte er seinen ganzen Scharfsinn, seine Wohlredenheit und Anmuth zeigen können. Diesen schönen Weg verließ sein Nachfolger, Strato von Lampsakus; denn Cicero sagt ausdrücklich von ihm, daß er die Sittenlehre wenig berührt habe *). Statt ihrer warf er sich in eine dunkle und abentheuerliche Physik, die ohne ihr Gutes, alle Fehler der aristotelischen hatte. Man hat lange über sein System streiten müssen, ehe man sich über so viel Verständliches hat vereinigen können, er habe behauptet: Alle Dinge seyen erst durch Zufall entstanden, und haben sich hernach durch die Natur, wie die Gewächse auf der Erde auseinander fortgepflanzt. Beydes, das Entstehen durch blinden Zufall, und die natürliche Fortpflanzung legen ihm Cicero und Plutarch, durch die wir allein sein System kennen, ausdrücklich bey. Dieser sagt, er habe gelehrt, die Natur folge bey dem Entstehen der Dinge dem blinden Antriebe der Natur **); und je-

*) Cic. de fin. I.

**) Plut. adv. Col.

ver legt ihm die Meinung bey: Alles entstehe durch die Natur *), und diese habe weder Empfindung noch Figur, er brauche die Götter mit der Hervorbringung der Welt nicht zu bemühen.

Auf eine ähnliche Art machte sich Dicäarch, ein anderer Schüler des Aristoteles, durch seine Lehre von der Natur der menschlichen Seele berüchtigt. Er erklärte sie für ein Unding; alles Empfinden, Denken und Wollen waren ihm Wirkung der Organisazion des Körpers **). Das, was man Seele nennt, ist daher, seiner Meinung nach, in dem ganzen Körper gleichmäßig ausgedehnt, weil er überall organisirt ist, und kann daher nicht von ihm getrennt werden, so lange er organisirt bleibt. So ungereimt diese Meinung ist, so erhält sie sich doch noch immer; denn die Organisazion ist ein Gegenstand der Sinne, und die Seele ist ein unsinnliches Wesen.

Diese neue Lehre hatte der alte Peripatetiker in zwey Schriften von der Seele vor-

*) Cic. Qu. Ac. II. 38.

**) Qu. Tusc. I. 21.

getragen. Beyde waren Gespräche in der aristotelischen Manier, beyde bestanden aus drey Büchern. Das hat einige verführt, sie für Eins zu halten, da wir keines von beyden mehr haben. Allein Cicero unterscheidet sie von einander *); und nennt das Eine Korinthische, das Andere Lesbische Gespräche.

Von einer ganz andern und für unsern Zweck merkwürdigern Seite ist uns einer der gelehrtesten Schüler des Theophrast, Demetrius Phalereus, bekannt. Denn als Schriftsteller ist er nur wegen seiner Schutzschrift des Sokrates und seines Werks über die Auslegung merkwürdig. Das Erstere ist nicht mehr vorhanden; und wir kennen es nur aus einigen Anführungen der Alten **); und das letztere ist nicht von ihm ***).

Merkwürdiger machen ihn seine Schicksale und der Antheil, den er an der griechischen Uebersetzung der fünf Bücher Moses hatte, die

*) Ebend. ad Att. L. XIII. Ep. 32.

**) Plut. in Arist. Diog. L. an m.

***) Fabr. B. G. Vol. IV. p. 424.

unter dem Nahmen der siebzig Dollmetscher bekannt ist.

Er hatte seinen Beynahmen Phalereus von dem athenienſiſchen Viertheil, worin er gebohren war. Der macedoniſche König Kaſſander machte ihn, wegen seiner ausgezeichneten Weisheit zum Statthalter von Athen, und er verwaltete dieses Amt mit großem Ruhme, und selbst mit so lautem Beyfalle seiner Mitbürger, daß sie seine Verwaltung mit dreyhundert und sechszig Bildsäulen verherrlichten. Allein diese Gunst dauerte nur bis an den Tod Kaſſanders. Denn unter seinem Nachfolger Antigonus hielt sich Demetrius bey einem Volke, das ohne Herrn eben so trotzig und unbändig, als in der Knechtschaft kriechend war, nicht mehr sicher. Er floh nach Aegypten, und begab sich an den Hof des Königes Ptolemäus Lagi, dem ein so gelehrter und in Staatsgeschäften erfahrner Mann *) sehr willkommen war. In der unglücklichen

*) Cic. de Legg. L. III. c. 6. de fin. B. et M. L. V. c. 19.

Muße, die er an seinem Hofe fand, schrieb er mehrere seiner vortrefflichen Werke. Der König muß ihn zu seiner engsten Vertraulichkeit zugelassen haben; denn nur in dieser konnte er den Fehltritt begehen, der das Unglück seines ganzen folgenden Lebens machte. Demetrius hatte dem Ptolemäus in einem unbewachten Augenblicke den Rath gegeben, seinen Sohn, den er mit der Berenice gezeugt hatte, von der Thronfolge auszuschließen, und den Sohn einer andern Gemahlin, der Eurydice, zu seinem Nachfolger zu ernennen. Der König befolgte diesen Rath nicht; er wählte den Erstern, der unter dem Nahmen Ptolemäus Philadelphus den ägyptischen Thron bestieg. Das Geheimniß dieses unglücklichen Raths mochte in den ersten Jahren der Regierung des neuen Königes verborgen geblieben seyn. Allein endlich kam es dem Könige zu Ohren, der den unbehutsamen Rathgeber aus Alexandrien auf das Land verwies, wo er seine Unvorsichtigkeit an sich durch einen Natterbiß mit dem Tode bestrafte.

In diesen ersten Jahren des zweyten Ptolemäus war es vermuthlich, daß Demetrius Phalereus dem neuen Könige Veranlassung zu dem Befehle gab, das mosaische Gesetz in die griechische Sprache zu übersetzen. Er konnte leicht erwarten, daß ein solches Unternehmen gewiß Beyfall finden würde, da der König keine Mühe und Kosten sparte, von allen Orten her, wohin seine Macht reichte, Bücher in seine Bibliothek zu Alexandrien zusammen zu häufen, und darin insonderheit keine der berühmtesten Gesetzgebungen fehlen zu lassen.

Ich schließe die peripatetische Schule mit einem berüchtigten philosophischen Gaukler, dem Heraklides Pontikus, von dem ich Ihnen lieber nichts sagen würde, wenn ich ihn nicht bey einer andern Gelegenheit bereits genannt hätte *). Man hält ihn für den Erfinder der fabelhaften Geschichte des Pythagoras, und dieser Verdacht wird durch den Charakter, den man ihm beylegt, nur zu gut gerechtfertiget. Alles, was man von seinem Leben weiß, ist darauf angelegt, seine Zeitgenossen zu täuschen,

*) Th. I. S. 337.

und ihre Bewunderung zu überraschen. Diese Sucht, durch trügerischen Schein Aufsehen zu erregen, entging den Hellsehenden nicht; sie nannten ihn Pompikus, den prunkenden, mit Anspielung auf seinen Beynahmen, Pontikus.

Man hat uns die Geschichte seines Todes aufbehalten, die das Leben des verächtlichsten Marktschreyers krönen würde *). Er wollte nichts geringeres, als ein höheres Wesen seyn. Zu dem Ende hatte er veranstaltet, daß das delphische Orakel, welches die Einwohner der Stadt Heraklea bey Gelegenheit einer Hungersnoth beschickten, den Abgeordneten sagen mußten, sie möchten dem Herakliedes auf öffentlicher Bühne eine goldene Krone aufsetzen, und nach seinem Tode als einen Heros verehren. Bey dieser Feyerlichkeit wurde er vom Schlage gerührt, und nach seinem bald darauf erfolgten Tode fand man einen Drachen in seinem Bette, zum Zeichen, daß er in einen Heros verwandelt sey.

*) Hermippus und Hippobotus beym Diog. L. V. 90. 91.

Wenn die Fabeln, die in spätern Zeiten über den Pythagoras im Umlauf waren, wirklich von ihm sind, so müssen sie in einem verlohren gegangenen Werke: über die Pythagoräer *) enthalten gewesen seyn. Die Schrift: über die Allegorien des Homers, die noch vorhanden ist, legt man mit Recht einem andern Heraklides Pontikus bey, der erst unter dem K. Claudius gelebt hat **). Schon ihr Titel kann nicht von der Hand des ältern seyn; denn das Wort: Allegorie findet sich in dem Sinne, in welchem es darin vorkömmt, erst in dem zweyten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung.

Zu den angeführten Nachrichten von diesem Gaukler stimmt auch noch eine andere, die uns Aristoxenus ***) aufbehalten hat, die nähmlich, daß er der Erdichter der Tragödien ist, die man dem Thespis beylegt, von denen Eine unter dem Nahmen Pentheus be-

*) Diog. L. V. 88.

**) Ebend.

***) Ap. Diog. L. l. c.

kannt ist, aus welcher uns Plutarch einen Vers aufbehalten hat, worin es heißt: „die Götter sind über Vergnügen und Schmerz erhaben," — eine Lehre, die zuerst bey dem Plato vorkömmt.

Fünf und sechszigster Abend.

Pyrrho. Seine skeptische Philosophie.

Ich habe den Aristoteles dem Pyrrho geflissentlich näher gerückt, um es anschaulicher zu machen, wie der Skepticismus des Letztern aus der Philosophie des Erstern habe entstehen können. Um dieses zu begreifen, müssen wir damit anfangen, das wir das eigentliche Wesen des pyrrhonischen Zweifels so genau als möglich zu bestimmen suchen. Denn es giebt der Philosophen, die man hie und da Skeptiker genannt hat, so viele, daß es nicht leicht ist, den wahren pyrrhonischen darunter heraus zu finden. Man hat David Hume, und zwar mit Recht, einen Skeptiker genannt, ob er gleich kein pyrrhonischer ist; man hat aber auch den dialektischen Bayle und selbst den dogmatischen Cartesius zu den Skeptikern gerechnet.

Worin besteht also nun das eigentliche Wesen des pyrrhonischen Skepticismus? — Pyrrho sagte: „Es giebt keine allgemeine

„gewisse Erkenntniß für den Menschen, weil es „für ihn keine gewisse Erkenntniß der Gegen„stände giebt.“ Man kann keine allgemeine Wahrheit denken und aussagen, für die man nicht gleich viele und gleich starke Gründe haben sollte, sie zugleich für wahr und für falsch zu halten.

Also nur alle allgemeinen Urtheile und Sätze hielt Pyrrho für ungewiß; die einzelnen konnten gewiß seyn. Daß sich sein Skepticismus bloß auf die allgemeinen Urtheile einschränkte, erhellet aus folgenden Gründen.

1) Pyrrho ließ die Gewißheit der Empfindungen zu *). Der pyrrhonische Skeptiker zweifelte nicht, wenn er seine Hand an ein Feuer brachte, daß ihn dieses Feuer brenne, und daß ihn dieser Brand schmerze; oder — in einem Beyspiele, das Sextus Empiricus selbst anführt — er zweifelte nicht, daß ihm ein Stück Honig süß schmecke, aber er wagte es nicht zu sagen, daß es süß sey, und daß

*) Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. 2.

aller Honig süß schmecken müsse. Er zweifelte also an der Gewißheit der allgemeinen Erkenntniß, weil er an ihrer objektiven Gewißheit zweifelte.

2) Das beweisen ferner die berühmten zehn Suspensionsgründe, über welche Pyrrho ein eigenes Werk geschrieben hat, das wir nur aus den Anführungen des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertius kennen. Suspensionsgründe *) nannten die Skeptiker die Gründe gegen die Allgemeinheit eines Urtheils, die aus der Verschiedenheit der urtheilenden Subjekte hergenommen waren. Wenn z. B. jemand behauptete: „Alles Wasser, das über dem Feuer gestanden hat, ist warm:" so machten sie dieses allgemeine Urtheil mit ihrem vierten Suspensionsgrunde ungewiß. Sie sagten: du fühlest es warm, und zwar nur dieses, wie weißt du, daß alles übrige siedende Wasser, das du nicht gefühlt hast, auch warm sey?

*) τρόποι oder τόποι ἐποχῆς

Die unmittelbaren Empfindungen sind also nach der skeptischen Philosophie, für den der sie hat, und in dem Augenblicke, da er sie hat, unleugbar gewiß. Sie erlaubt ihm aber nicht, das, was er empfindet, auf den Gegenstand überzutragen, und es zu einer Eigenschaft der Gattung von Dingen zu machen, zu der er gehört, und so z. B. wenn er ein Stück Honig gekostet und es süß gefunden hat, zu sagen: Aller Honig ist süß.

Das ist eine sehr trostlose Lehre; aber wenn sie trostlos ist, so ist sie doch nicht hoffnungslos. Nachdem einmahl Aristoteles und Zeno mit der alten Akademie die Ideen des Plato verworfen, und alle allgemeine Erkenntniß des Verstandes aus den Empfindungen der Sinne abgeleitet hatte, so glaubte Pyrrho der Verstandeserkenntniß mit eben dem Rechte alle Gewißheit abzusprechen, mit welcher er sie der Sinnenerkenntniß absprach. Das ist nun zwar sehr übereilt geurtheilt. Denn wenn auch die Erstere von der Letzteren abgezogen ist, so folgt doch noch nicht, daß sie ihre Ungewißheit mit ihr theilen muß. Man hatte aber in die-

sen Zeiten die Empfindungen noch nicht so genau zergliedert, daß man darin ihre objektiven und subjektiven Gründe hätte unterscheiden können, und den Gegenstand selbst erkannt hätte.

Pyrrho leugnete also, daß wir die Gegenstände kennen; denn die Empfindungen haben subjektive Gründe, und die Verstandeserkenntniß entstehet durch die Abstraktion von der Sinnerkenntniß, und nun schloß er: diese ist ungewiß, also muß es auch jene seyn. Wenn er aber dem Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande das Vermögen absprach, die Gegenstände selbst zu kennen, so benahm er ihm doch nicht die Hoffnung, sie dereinst kennen zu lernen. Denn er erklärte die Gegenstände selbst nicht, wie der alte objektive Skepticismus, für an sich selbst unerkennbar.

Das war die Ursach, warum er den Satz: „Nichts ist gewiß," nicht für gewiß hielt. Pyrrho hatte seinen Skepticismus mit einer Arzeney verglichen, die zuerst den Krankheitsstoff abführt, und zuletzt selbst mit fortgeht *).

*) Diog. Laert. L. IX. c. 11. n. 8.

Das sollte heißen: der Satz, Nichts ist gewiß, ist selbst ungewiß; und das ist er, weil wir nicht wissen, ob wir nicht irgend einmahl die Gegenstände selbst werden kennen lernen.

So hatte die allgemeine Erkenntniß für den Menschen von neuem alle ihre Gewißheit verlohren. Plato hatte sie ihm gesichert, indem er dem Verstande sein eigenthümliches von den Sinnen unabhängiges Gebiet gewähret. Nach ihm hatte man ihn wieder den Sinnen unterworfen, und mit diesen führte Pyrrho den Skepticismus in die Philosophie zurück.

Was konnte er dabey für einen Zweck haben? — Seit dem Sokrates wollte es kein Philosoph an sich kommen lassen, etwas Anderes als die Glückseligkeit für den Zweck seiner Philosophie zu erkennen; und den nahm auch Pyrrho für seinen Skepticismus in Anspruch. Er setzte aber die Glückseligkeit in die Gemüthsruhe, und diese glaubte er sich am sichersten durch seinen allgemeinen Zweifel zu verschaffen. Denn welches Uebel sollte der fürchten, der kein Uebel für gewiß hält, weil ihm nichts gewiß ist?

Dieser allgemeine Zweifel, sollte man glauben, müßte den pyrrhonischen Skeptiker entweder unthätig oder unbesonnen machen, er müßte entweder gar nicht handeln, weil er keine Regeln seiner Handlungen anerkennt, oder er müßte in jede Gefahr rennen, weil er keine Gefahr scheuet. So haben uns einige den Pyrrho, selbst unter den Alten, geschildert: Seine Freunde, sagen sie, mußten ihn überall begleiten lassen, damit er nicht in eine Grube falle oder von einem Wagen übergerannt werde.

Wie läßt sich aber ein so seltsames Betragen mit dem reimen, was wir von seinem Leben wissen? — Er war in Elis, einer bekannten Stadt im Peloponnes gebohren und hatte Anfangs die Mahlerkunst getrieben. Nachdem er den philosophischen Hörsaal des Bryso, eines Schülers des Stilpo besucht hatte, soll er mit dem Anaxarchus Indien besucht haben. Nach seiner Rückkunft in seine Vaterstadt machten ihn seine Mitbürger zum Oberpriester, und diesem Amte soll er bis an das Ende seines Le-

*) Antig. Charist. beym Diog. L. in Pyrrh. dem ist entgegen Aenesid. Ebend.

bens vorgestanden haben. Ist es denkbar, daß er seinen Skepticismus in ein so thätiges Leben habe bringen können?

Er konnte dieses aber auch nach seiner eigenen Philosophie nicht. Denn wenn er zwar alle theoretische Kennzeichen der Wahrheit verwarf, so nahm er doch praktische an. In seinen Handlungen konnte sich der Skeptiker nach den Belehrungen der Natur, dem Antriebe der Leidenschaft, den Gesetzen und Gewohnheiten, und den Ueberlieferungen der Künste richten.

Voltaire hat den Skeptiker einen Philosophe ignorant genannt. Das soll in seinem Munde ein Lob seyn; es ist aber ein sehr zweydeutiges. Denn es gehört in der That, auch schon nach dem Urtheile einiger einsichtsvollen Richter unter den Alten *) nichts weiter zu einem tüchtigen Skeptiker, als die Suspensionsgründe gut im Gedächtniß zu haben, und durch sie jedes allgemeine Urtheil, das man ihm vorlegt, zu entkräften.

*) Diog. L. IX. 78.

Halle,
gedruckt bey Leopold Säntsch.

4.3 .. Great wealth of Athens in time [illegible]

— 7 .. [illegible] James Hamilton [illegible] figurative to later [illegible] in [illegible]

21 [illegible] of Socrates' [illegible]

22 [illegible] the [illegible] a science.

15 Socrates's [illegible]

[illegible] end [illegible]

26 [illegible]

[illegible]

31 .. What [illegible] by [illegible] knew nothing.

35 .. [illegible] one [illegible]

[illegible] at that [illegible]

42. The Socratic method [illegible]

53. meaning of [illegible]

56 .. The [illegible] about Socrates's daemon.

[illegible] Aristophanes in relation to [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

76. [illegible]

[illegible]

[illegible]

62. Difference between Xenophon's & Plato's representation of the Socratic philosophy - which is the correct one?

90. Xenophon's partiality to monarchy & Plato's -

94. Plato's only [illegible] years of intercourse with Socrates.

107. Plato's Atlantis -

113. The mythic of Plato -

125 &c. Discussion about the ideas of Pl[illegible]

134. Plato's argument for existence of Deity -

140. [illegible] ideas according to Plato -

141. Plato's supposition of a hole or cave -

14[illegible]. A thing is pleasing to God because it is [illegible]

17[illegible]. [illegible]

[illegible] the Academic

[illegible] sceptic[illegible]

168 - [illegible] but [illegible] these two -

[illegible] - his notion

17[illegible] - Euclid[illegible]

[illegible] famous Sophis[illegible]

[illegible] Aristippus

[illegible] the gods -

...ogenes & the slave purchaser

322. Diogenes's tub a fiction. –

343. The Stoics derived the idea of [illegible] of the world from the human [illegible]

344. Chrysippus idea of fate. –

379 – remarkable passage from [illegible] quoted by Cicero.

426 – meaning of the term metaph[illegible] in Aristotle –

430 – Aristotle's proofs of the unity of [illegible]

431 – his notion of Providence. –

433 – his proof of the eternity of the w[illegible]